OPERE
DI SAN
GIOVANNI
DELLA CROCE.

OPERE
DI SAN
GIOVANNI
DELLA CROCE

PRIMO CARMELITANO SCALZO

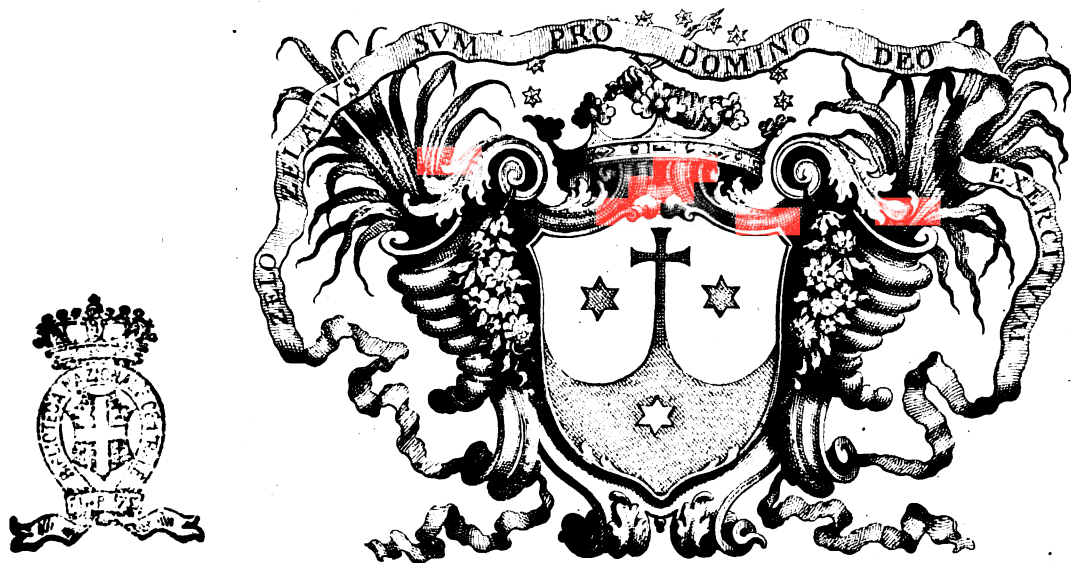
DI ALCUNI TRATTATI INEDITI ACCRESCIUTE

Ed in moltiſſimi luoghi mancanti all' integrità degli originali reſtituite

CON LA VITA DEL SANTO

Ed una Diſſertazione in fine ſopra le medeſime Opere

NUOVA TRADUZIONE DAL CASTIGLIANO

TOMO SECONDO.

IN VENEZIA MDCCXLVIII.

PRESSO ANGELO GEREMIA

Con Licenza de' Superiori, e Privilegio dell'Eccellentiſs. Senato.

Impreſſo nella Stamperia di Stefano Orlandini.

J. M.

F. BENIGNUS A JESU

PRÆPOSITUS GENERALIS

Fratrum Carmelitarum Excalceatorum Congregationis S. Eliæ, Ordinis Beatiſs. Virginis Mariæ de Monte Carmelo, ac ejuſdem S. Montis Prior.

CUm Opus, cujus titulus eſt: *Opere di San Giovanni della Croce Primo Carmelitano Scalzo, di alcuni Trattati inediti accreſciute, ed in moltiſſimi luoghi mancanti all' integrità degli Originali reſtituite. Nuova traduzione dallo Spagnuolo del P. F. Marco di S. Franceſco Carmelitano Scalzo della Provincia di Venezia, con la Vita del Santo, dallo ſteſſo Autore copioſamente diſteſa, e di eleganti Figure in rame à ciaſcun Capitolo adornata:* duo Theologi ex Noſtris, quibus id commiſimus, recognoverint, & in lucem edi poſſe probaverint; quantum ad nos attinet, facultatem concedimus, ut typis mandetur. In quorum fidem præſentes dedimus manu propria ſubſcriptas, Sigilloque officii noſtri præmunitas.

Datum Neapoli in Conventu noſtro Matris Dei die 14. Novembris anni 1746.

F. Benignus a Jeſu Præpoſitus Generalis.

Fr. Silveſter a S. Bernardino Secretarius.

PE-

ETRUS GRIMANI Dei gratia Dux Venetiarum &c. Universis, & singulis notum facimus hodie in Consilio Nostro Rogatorum captam fuisse partem tenoris infrascripti, videlicet: Sopra l'instanze, che vi furono fatte da *Angelo Geremia* Libraro in questa Città siamo discesi a permettergli così in foglio come in quarto la stampa nello Stato nostro del Libro intitolato: *Vita & opere di S. Gio: della Croce tradotte dallo Spagnuolo dal P. F. Marco di S. Francesco Carmelitano Scalzo*, & a concedere a lui solo, o a chi averà causa da lui ad esclusione d'ogni altro il Privilegio per anni dieci, da intendersi principiati dal giorno della presente, della stampa e vendita del libro medesimo tanto in questa Città stessa, quanto in qualunque altro luogo dello Stato Nostro, a condizione che sia impresso in buona carta, perfetti caratteri, bel margine, e diligenti correzioni, da esser prodotti nel Magistrato de' Reformatori dello Studio di Padoa in riscontro li primi, susseguenti, ed ultimi fogli, e che siano presentate nelle Pubbliche Librarie di Venezia e di Padoa le solite copie. Resta perciò a' Stampatori tutti, Librari, ed a qualsisia altra persona così di questa, come di qualunque altra Città del Dominio Nostro, che causa, o facoltà non avesse da esso *Angelo Geremia*, proibito il vendere per detti anni dieci lo stesso libro in poca, o molta quantità, il farne seguir le ristampe in Estero Stato anche con l'abusiva edizion di Venezia, e l' introdurle nello Stato sotto pena della perdita degli esemplari, e di Ducati cinquecento da esser applicati un terzo all'Accusatore, un'altro terzo al Privilegiato, & il rimanente all'Accademia de' Nobili alla Giudeca. Sotto le medesime pene sia pure vietato ad ognuno per li riferiti anni dieci di contraffare il libro suddetto in qualsivoglia sua parte sotto pretesto di restrizione, correzione, aggiunta o mutazione di titolo. Per il che commettemo tanto al Deputato alla estrazione de' libri dalla Dogana di non licenziare dalla medesima, o da altro luogo, ov'esistessero quelli, che non fossero corrispondenti agli esibiti nelle Publiche Librarie; quanto al Segretario di non rilasciare Mandato: dovendo intendersi tutti perduti, e confiscati, & incorso il trasgressore nelle pene come sopra. A chiara intelligenza d'ogni uno volemo in oltre, che nel principio, o nel fine del Libro predetto sia in aggiunta delle solite licenze registrata la presente, come sta, e giace. Quare auctoritate hujus Consilii mandamus omnibus, ut ita exequi debeant.

Dat. in nostro Duc. Palatio die XVIII. Febr. Indictione X. MDCCXLVI.

1746. 23. Febraro.

Gl'Illustriss. & Eccellentiss. Signori Reformatori dello Studio di Padoa hanno al sopradetto Angelo Geremia Libraro di questa Città concesso il surriferito Privilegio.

(*Z. Alvise Mocenigo 2°: Ref.*
(*Zuane Querini Proc. Ref.*
(*Daniel Bragadin Cav. Proc. Ref.*

Michiel Angelo Marino Segr.

NOI

NOI
REFORMATORI
DELLO STUDIO DI PADOVA.

HAvendo veduto per la Fede di Revisione, & Approbazione del P. *Fra Paolo Tomaso Manuelli* Inquisitor Gen. del Santo Officio di Venezia, nel Libro intitolato: *Opere di S. Gio. della Croce Primo Carmelitano Scalzo, d' alcuni Trattati inediti accresciute, ed in moltissimi luoghi mancanti all' integrità degli Originali restituite. Nuova traduzione dal Castigliano del P. F. Marco di San Francesco Carmelitano Scalzo della Provincia di Venezia: con la Vita del Santo, dallo stesso Autore copiosamente distesa, e di eleganti Figure in rame a ciascun Capitolo adornata:* non v' esser cos' alcuna contro la S. Fede Cattolica, & parimente per Attestato del Segretario Nostro, niente contro Principi e buoni costumi, concedemo Licenza ad *Angiolo Geremia* Stampator di Venezia, che possi esser stampato, osservando gl' ordini in materia di stampe, e presentando le solite copie alle Pubbliche Librarie di Venezia e di Padova.

Dat. li 24 Febraro 1746

(Z. Alvise Mocenigo 2°. Ref.
(Zuane Querini Proc. Ref.

Registrato in Libro a Carte 45 al Num. 343.

Michiel Angelo Marino Seg.

Reg. al Magistrato Eccel. contro la Bestemia.

Francesco Gadaldini Seg.

PAR-

PARTIMENTO DELL' OPERA.

Nel Primo Tomo si contengono

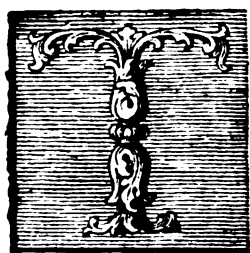
I. La Lettera dedicatoria all'Eminentiss. Sig. Cardinale Guadagni.
II. Alcune scelte Testimonianze sopra questi Libri.
III. Una lettera a chi vorrà leggere.
IV. La Vita di S. Giovanni della Croce divisa in sessanta Capitoli, e distesa per ordine degli anni.
V. L'Indice de'Capitoli compresi nella Storia della Vita di S. Giovanni della Croce.
VI. L'Indice delle cose notabili contenute nella medesima Storia.

Nel Secondo Tomo si contengono

I. La *Salita del Monte Carmelo* divisa in tre Libri.
II. La *Notte Oscura* divisa in due Libri.
III. Il *Cantico Spirituale* fra l'Anima e Cristo suo Sposo composto di quaranta stanze con le loro Annotazioni e Dichiarazioni.
IV. La *Fiamma d' Amor Viva* contenente quattro stanze con le loro Dichiarazioni.
V. *Instruzione e cautele* contro i nostri nemici.
VI. *Avvisi e Sentenze Spirituali* al numero di trecento sessanta cinque con la loro Introduzione, e Conclusione.
VII. *Lettere Spirituali* al numero di diciasette, con una *Censura* sopra lo spirito di una Religiosa.
VIII. *Poesie Sacre* al numero di diciasette, sopra vari argomenti.
IX. Il Trattato delle Spine dello spirito ripartito in otto Coloquj fra l'Anima e Cristo suo Sposo, per la prima volta tradotto dalla Lingua Spagnuola nella Italiana.
X. Dissertazione sopra le Opere di S. Giovanni della Croce.
XI. L'Indice de'Libri, de'Capitoli, e de'Paragrafi compresi in quest' Opere.
XII. L'indice Generale di tutti i Testi della Sacra Scrittura citati nelle medesime.
XIII. L'Indice generale di tutte le materie notabili delle medesime Opere.

MONTE DI DIO, MONTE PINGUE, MONTE DI
LATTE RIDONDANTE, MONTE IN CUI SI E' COMPIACCIUTO
IDDIO D'ABITARE. Psalm: LXVII. XVI.
IO VI H INTRODOTTI NELLA TERRA DEL CARMELO, ACCIOCCHE' DE' SUOI FRUTTI, E DELLE SUE OTTI PRODUZIONI CIBASTE
In questo Monte vi soggiornano solo la Gloria, e l'Onore di Dio.
L'ETERNO CONVITO.
IL DIVINO SILENZIO.
LA DIVINA SAPIENZA
LA CARITA'.
LA FEDE.
LA SPERANZA
LA SICUREZZA.
La Sapienza.
La Scienza.
La Fortezza.
Il Consiglio.
L' Intelletto.
La Pieta'.
Il Timor di Dio.
La Carita'.
Il Gaudio.
La Pace.
La Longanimita'.
La Pazienza.
La Bonta'.
La Benignita'.
La Mansuetudine
La Fede.
La Modestia.
La Continenza.
La Castita'.
Giu' per questa parte non v'e' Strada, poiche' all'uomo giusto non v'e' legge.
LA GIUSTIZIA. LA FORTEZZA.
LA PRUDENZA. LA TEMPERANZA.
Quando senza amor proprio ho voluto le cose, allora senza richiederne mi fu data ogni cosa.
Dopo che mi son ridotto al nulla, trovo che nulla mi manca.
Nel Monte pure non v'e' nulla.
Tanto più sarai qualche cosa,
Quanto meno vorrai esserlo.
Ne' Gloria.
Ne' Sicurezza.
Ne' Piaceri.
Ne' Consolazioni.
Ne' Notizie.
Nulla, Nulla, Nulla, Nulla.
Ne' Gusto.
Ne' Liberta'.
Ne' Onore.
Ne' Scienza.
Ne' Riposo.
Beni del Cielo.
Beni del Cielo.
Beni della Terra.
Beni della Terra.
Indugiai più, e fali meno, perchè non mi posi sul sentiero.
Per averli procurati, ne ebbi meno di quel che n'avrei avuto, se fossi per lo sentiero
Quanto più li proccuravo, con tanto meno d'essi mi ritrovai.
Non ho potuto salire al monte, perchè ad una fallace strada io m'appigliai.
La Strada dello Spirito imperfetto.
Il Sentiero stretto della Perfezione.
La Strada dello Spirito falso.
Angusta e' la strada, che alla vita conduce.
I seguenti versetti spiegano il modo di salire pel sentiero al monte della perfezione, e n'ammaestrano a non andare per le due strade fallaci.
Modo per arrivar al tutto.
Per giugnere a ciò, che tu ora non sai, devi passare per dove non sai.
Per arrivare a ciò, che tu ora non godi, hai da andare per dove non ti piace.
Per venire a quel, che ora non possiedi, hai da ire per le cose, che non possiedi.
Per arrivare a ciò, che tu ora non sei, ti e' forza di camminare per ciò, che non sei.
Modo di possedere il tutto.
Per arrivare a intenderlo tutto, nulla di cosa alcuna voler sapere.
Per goderlo in tutto, non volere aver gusto in cosa alcuna.
Per giugnere a possederlo tutto, niente di qualunque cosa voler possedere.
Per venire ad esserlo tutto, nulla voler essere di qualsivoglia cosa.
Modo per non impedir il tutto.
Quando ti fermi in qualche cosa, lascia di affatto in essa lanciarti.
Perchè affin di raggiugnere interamente il tutto, devi ogni altra cosa senza riserva annegare.
E quando tu venga ad aver tutto, hai da possederlo senza voler nulla.
Perchè se nel tutto qualche particolar cosa tu vuoi, non possiedi puramente in Dio il tuo Tesoro.
Indizio di possedere il tutto.
In questa nudità trova lo spirito la sua quiete e pace; poichè non bramando nulla, niuna cosa lo molesta nel salire, o nello scendere l'opprime, siccome nel centro posto della sua umiltà; ed al contrario quando si desidera qualche cosa, in questo medesimo si travaglia.

DELLA SALITA DEL MONTE CARMELO

ARGOMENTO.

Tutta la dottrina, che intendo di trattare in questa SALITA del MONTE CARMELO, si racchiude nelle seguenti stanze, ed in esse comprendesi il modo di salire fino alla cima dello stesso Monte, che si è l'alto stato della perfezione, che quì chiamasi UNIONE DELL' ANIMA CON DIO. E perchè sopra queste stanze deve fondarsi quanto dirò, ho voluto metterle quì sotto unitamente distese, acciocchè s'intenda e vegga tutta insieme di ciò che prendo a scrivere la sostanza. Benchè al tempo di dichiararle, converrà porre ciascheduna stanza da se, e fare lo stesso di ciascun verso, secondo che richiederanno la materia e la dichiarazione.

STANZE,

In cui canta l'Anima la sorte felice, ch' ebbe in passando per l'oscura notte della Fede nella nudità e purgazione di se stessa ad unirsi col Diletto.

I.

IN una notte oscura,
Da furie d'amor arsa, ond'io languia,
O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

II.

Al buio, e ben sicura
Per scala ignota in altri panni avvolta,
O felice ventura!
E ad ogni guardo tolta,
Nel sonno essendo mia magion sepolta.

III.

Nell'alma notte, in cui
Non altri rimirarmi, e non potea
Io rimirare altrui,
Sol per mia guida avea
Quella face gentil, che il cor m'ardea.

IV.

Questa sol mi guidava,
Che più del Sole a mezzo il dì splendea,
Là dove m'aspettava
Quegli, ch'io conoscea,
In parte dove alcun non si vedea.

V.

Notte che mi guidasti,
Amabil più, che il matutino albore!
Notte che trasformasti
Con dolce alterno ardore
Pur nell'Amato dell'Amata il core!

VI.

Sul mio fiorito petto,
Che per Lui solo io custodito avea,
S'addormentò il Diletto,
Ed io vezzi a Lui fea,
E sopra lieve un cedro io gli scotea.

VII.

Quando poi l'aura errante
Ei sente, che'l bel crin gli scote, e fende,
Con la sua mano amante
M'impiaga, indi la stende
Al collo, e tutti i sensi miei sospende.

VIII.

Sospesa in alto oblio,
Sopra l'Amato il volto allor posai,
Sparir mie gioie, & io
Su i fior m'abbandonai,
Ove obliato il bel pensier lasciai.

IL FINE.

PROE-

PROEMIO.

I. Er poter dichiarare e dare ad intendere questa notte oscura, per la quale passa l'Anima, quando vuole arrivare alla luce divina della unione perfetta dell'amor di Dio, (quale aver si può in questa vita) sarebbe mestieri d' altro sapere e d'altra sperienza, che non ho io. Imperciocchè tante sono e sì profonde le tenebre, e tanti i travagli sì corporali come spirituali, per cui sogliono passare le Anime avventurate a fine di poter giugnere a questo stato di perfezione; che non v'è facoltà umana che possa intenderlo, nè sperienza che basti ad esprimerlo: e quegli solo, che in essa notte cammina, saprà bensì provarlo, ma non già dirlo. Volendo per tanto io trattare alcuna cosa di questa notte oscura, non mi fiderò nè della sperienza nè della dottrina: perchè sì l'una come l'altra mi possono fallire ed ingannare; ma solamente della divina Scrittura, per la quale camminando non possiamo errare, poichè lo Spirito Santo è quegli, che in essa parla. Con tutto questo mi approfitterò di codeste due cose, che io dissi, cioè della dottrina e della sperienza: e se per avventura io errassi in qualche cosa per non intenderla bene, non è mio pensiero di allontanarmi dal sano senso e dalla dottrina della Santa Madre Chiesa Cattolica; essendo che in tal caso mi rassegno pienamente, e sottometto non solo ai suoi lumi e comandamenti, ma a qualunque altro, che di ciò con miglior ragione giudicasse.

II. Alla qual cosa mi ha mosso non il conoscermi io d'una impresa tanto alta e difficile capace; ma si bene il confidar nel Signore, che mi ajuterà a dir qualche cosa per la grande necessità, in cui ne sono molte Anime, le quali avviandosi sul cammino della virtù, e volendole Nostro Signore in questa oscura notte collocare, onde per essa giungano alla divina unione; elle non passano avanti, o perchè talvolta non vogliono entrare nè lasciarsi introdurre in essa, o perchè tal altra non conoscono, e mancan loro idonee e destre guide, che alla sommità le conducano. Così vedonsi non senza dolore molte Anime, le quali ha Iddio di abilità e di grazia arricchite, onde poter avanzare, (che se volessero darsi coraggio, arriverebbero a sì alto stato) fermarsi in una bassa maniera di conversare con Dio, non volendo, o non sapendo, o non essendoci chi le incammini, e loro insegni a dipartirsi da que' primi principj. E posto che alla fine faccia loro il Signor Iddio tanta grazia di passar avanti senza questo o quell' altro mezzo, arrivano assai più tardi, con molto maggior fatica e minor merito, per non aver esse a Dio corrisposto, lasciandosi porre nel puro e certo cammino di questa unione. Conciosiachè quantunque sia vero, che Dio lor condottiere le possa senza questi ajuti guidare; con tutto ciò non secondando esse la guida, per una tal resistenza camminan meno, e non meritano

tanto, perchè non applicano la volontà, ed in questo medesimo patiscono maggiormente. Vi sono in fatti alcune Anime, che in vece di lasciarsi guidare da Dio e cooperarvi, piuttosto se gli oppongono coll'indiscreto lor modo di operare o colla loro ripugnanza. Io le rassomiglio ai bambini, i quali, volendoli le madri recarseli in braccio, si sbattono, gridano, e piangono insistendo di voler camminare co' proprj piedi, con cui per altro non possono andar punto; e se pur vi andassero, saranno mai sempre passi da bambino. Intorno adunque questo sapersi lasciar guidare da Dio, quando Sua Maestà vuole che si passi avanti, noi daremo mercè di Lui così ai principianti come ai proficienti qualche dottrina e ricordo; acciocchè imparino a conoscere questa strada, o almeno a lasciarsi guidare da Dio. Imperciocchè alcuni Confessori e Padri Spirituali non avendo cognizione nè sperienza di questo cammino, sogliono più presto essere d'impedimento e di danno a tali Anime, che d'ajuto: simili in questo appunto a coloro, che fabbricavano in Babilonia, i quali dovendo un acconcio materiale ai lavoratori somministrare, altro ne porgevano molto diverso, perchè il linguaggio loro non capivano, e quindi la fabbrica punto non avanzava: [1] *Venite igitur, descendamus, & confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui, &c. atque ita divisit eos Dominus.* Per questo dura e travagliosa cosa è in tali occasioni il non intendersi un' Anima, e non aver chi la intenda. Perciocchè avverrà, che la guidi Iddio per un' altissima strada di oscura contemplazione e di aridità, in cui le paja di andar perduta; e che trovandosi tanto piena di tenebre e di travagli, di angustie e di tentazioni, s'incontri in alcuno, che le risponda, come a Giobbe [2] i suoi consolatori: che sono queste malinconie e scontentezze, o effetto di temperamento, e che potrebbe Dio per qualche occulto di lei peccato averla abbandonata; e incontanente sogliono formare giudizio, che quell'Anima o debba essere, o sia stata molto trista, poichè somiglianti cose le avvengono. Non mancherà neppure chi le dica, ch'essa torna indietro, non trovando, come prima, gusto nè consolazione nelle cose di Dio. In tal guisa raddoppiano alla povera Anima il travaglio, perchè accaderà, che la maggior pena da essa provata sia il conoscimento della sua propria miseria, e che le paja di vedere più chiaro della luce del giorno, ch'ella è di malizia e di peccati ripiena, perchè glielo dà così Dio ad intendere nella notte di contemplazione [3], come appresso diremo. Ora trovando chi si conforma al suo parere dicendo, che ciò per sua colpa avviene, crescono la pena e l'angustia dell' Anima a tal segno, che sogliono esser minori quelle di morte. Di più non paghi di questo, riputando tali Confessori, che tutto ciò dalle colpe sia cagionato, fanno alle Anime rimescolare la lor vita, e ripetere molte Confessioni generali, e di nuovo maggiormente le cruciano: non intendendo forse, che nè dell'uno nè dell' altro esercizio è quello il tempo, ma si bene di lasciarle nella purgazione, in che Dio le ha poste, consolandole, ed animandole a conformarsi alla volontà del Signore in quello stato, finchè a lui piacerà; perchè essendo la cosa a tale, per molto ch'elle facciano, ed essi dicano, non v'è rimedio. Di questo abbiamo coll'ajuto del Signore a trattare in avanti, e del modo, come si deve allora l'Anima contenere, e il Confessore con lei; e che indizj avrà per discernere, se quella sia purgazione dell'Anima, ed essendolo, se sia purgazione del senso, o dello spirito (il che noi chiamiamo notte oscura), e come si potrà conoscere, se malinconia fosse, o altra imperfezione circa il senso o lo spirito. Conciosiachè potranno anche darsi alcune Anime, o i loro Confes-

[1] *Gen.* 11. 7. [2] *Job* 4. 7. [3] *Notte oscura lib. 2. cap. 6. n. 79.*

fessori, che pensino esser elle da Dio per questa strada della notte oscura della purgazione spirituale guidate, e per avventura non sarà poi altro, che una delle suddette imperfezioni: siccome anche può accadere, che pensino molte Anime di non avere spirito di Orazione, e ne abbiano assai, ed altre per lo contrario, che di averne molto lusingandosi, poco men di nulla ne abbiano.

III. Altre ve n'ha, che mettono compassione a vederle, quanto travagliano, e si affaticano per far profitto, e nondimeno tornano indietro; perchè il frutto dell'approfittare pongono in ciò che non giova, anzi nuoce: ed altre, che colla calma e quiete fanno molti progressi. Ve ne sono altresì di quelle, cui le medesime grazie e i favori, che Dio fa loro, perchè avanzino i passi, servono a invilupparle, e far sì, che perdansi in questa via. Nella quale a chi la batte accadono molti incontri di gusti, di pene, di speranze, e di dolori, parte de' quali procedono da spirito di perfezione, e parte d'imperfezione, e di tutti col favor di Dio proccureremo scrivere qualche cosa; acciocchè chiunque leggerà quest' Opera, possa in qualche maniera vedere il cammino che fa, e per quale strada gli conviene avviarsi, se vuole alle cime di questo Monte arrivare.

IV. Perchè però questa dottrina spiega la notte oscura, in cui deve l'Anima a Dio salire, non si maravigli il Lettore, se alcuna cosa gli parerà meno chiara. Il che mi persuado, che sia per succedergli sul principio di leggerla; ma nel proseguimento andrà sempre intendendo meglio le cose innanzi dette, perchè si dichiara l'una coll' altra, e se poi ritornerà la seconda volta a leggerla, io son d'avviso, che gli sembrerà più chiara e la dottrina più sicura. Che se pur vi avrà alcuno, che di questa lezione non sia sodisfatto, ne incolpi il mio poco sapere e basso stile, perchè la materia in se stessa è buona e molto necessaria. Parmi però, che ancorchè più politamente si scrivesse e con maggior perfezione di quello che quì si farà, non sarebbe la cosa a molti aggradevole. Perchè non si tratterà in questi libri di materie molto morali e saporite al gusto di quelle persone spirituali, che amano per mezzo di dolcezze condursi a Dio; ma di una dottrina sustanziosa e solida per tutti quelli, che vogliono arrivare alla nudità di spirito, della quale quì si ragiona. Non è per altro mio principale intendimento di parlar con tutti, ma con alcuni della nostra Sacra Religione dell'Ordine primitivo del Monte Carmelo sì Frati come Monache, perchè me l'anno richiesto; i quali essendo stati dalla divina grazia in sul sentiero posti di questo Monte, siccome nudi ben sono, e dalle temporali cose di questo secolo distaccati, così meglio la dottrina della nudità di spirito intenderanno.

SA-

LIBRO PRIMO DELLA SALITA DEL MONTE CARMELO;

Nel quale si tratta ciò, che sia notte oscura, e quanto necessario passar per essa alla Divina Unione; e in particolare si parla della notte oscura del senso e dell'appetito, e dei danni, che all'Anima cagiona.

CAPITOLO PRIMO.

Si mette la prima stanza della Canzone. Si favella di due notti diverse, per le quali passano gli Spirituali secondo le due parti dell'uomo superiore ed inferiore; e si spiega la stanza.

STANZA PRIMA.

In una notte oscura,
Da furie d'amor arsa, ond'io languia,
O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

1. IN questa prima stanza canta l'Anima la felice sorte e ventura, ch'ebbe in uscire da tutte le cose e dagli appetiti e dalle imperfezioni, che si trovano nella parte sensitiva dell'uomo per lo disordine della ragione. Per intelligenza di che è da sapere, che acciocchè arrivi un' Anima allo stato della perfezione, ordinariamente ha da passare per due spezie principali di notti, che dagli Spirituali purgazioni o purificazioni dell'Anima sono chiamate, e noi quì appelliamo notti, in quanto che l'Anima così nell'una, come nell'altra cammina come di notte al buio. La prima notte o sia purgazione è della parte sensitiva dell'Anima, della quale si tratterà nella presente stanza e nella prima parte di questo Libro. La seconda è della parte spirituale, di cui parla la seconda stanza, e di questa noi pure favelleremo nella seconda parte quanto a ciò che vi ha di attivo, perchè quanto alla notte o purgazione passiva se ne ragionerà nella terza e quarta parte.

Dichiarazione della stanza.

2. VUole brevemente l'Anima dire in questa stanza, che solo per amor di Dio, (cavandola egli) e dello stesso amore accesa uscì in una oscura notte, che si è la privazione e purgazione di tutti i suoi appetiti sensitivi per rapporto a tutte le cose esteriori del mondo ed a quelle, che dilettevoli erano alla sua carne ed altresì ai piaceri della sua volontà. Tutto ciò in questa purgazione del senso si ottiene; e perciò dice, che uscì, quando già stava la sua casa addormentata, cioè la parte sensitiva, stando tutti gli appetiti oppressi e quieti in lei, ed essa rispetto a loro: perciocchè non si può liberarsi dalle pene ed angustie degl'insidiosi appetiti, finchè non sono mortificati e quasi nel sonno immersi.

Per

A 2

Per la qual cosa a sua felice sorte ascrive *d'essere uscita furtivamente*: cioè senza che appetito alcuno della sua carne nè d'altra cosa la potessero impedire; e perchè ancora uscì di notte, cioè privandola Dio di tutti quegli appetiti, il che per essa era una notte. Fu dunque felice sorte, che in questa notte Dio la mettesse, dalla quale tanto bene ne segue; laddove da se stessa non avrebbe sì bene accertato di entrarvi, non conseguendo uno da se solo di votarsi di tutti gli appetiti per andar a Dio. Questa è in ristretto la dichiarazione della stanza: ora noi andremo esponendo ciascun verso di essa, e ciò che fa a nostro proposito spiegando.

CAPITOLO II.

Si dichiara, che notte oscura sia questa, per la quale dice l'Anima di esser passata alla unione di Dio, e se ne apportano le ragioni.

In una notte oscura.

3. PEr tre ragioni possiamo dire, che si chiami notte oscura questo passaggio, che fa l'Anima alla unione di Dio. La prima è riguardo al termine, d'onde l'Anima parte, perchè deve andar privando l'appetito del gusto di tutte le cose del mondo, che possedeva, annegandole tutte; il che per qualsivoglia appetito e sentimento dell'uomo è come una notte. La seconda cagione è rispetto al mezzo o alla strada, per cui è forza, che l'Anima vada a questa unione, ed è la Fede, la quale per l'intelletto è oscura a guisa di notte. La terza è per parte del termine, in cui si ferma, che si è Dio, il quale siccome è incomprensibile, e tutte le cose infinitamente sopravanza, si può eziandio per l'Anima in questa vita chiamare oscura notte. Per queste tre notti adunque ha da passar l'Anima, prima che arrivi alla unione con Dio. Di queste figura sono nel libro del Santo Tobia quelle tre notti, che l'Angelo comandò a Tobia il giovane di trasandare, innanzi che alla sua Sposa si accoppiasse: [1] *Tu autem cum acceperis eam, ingressus cubiculum, per tres dies continens esto ab ea.* Nella prima gli comandò, che il cuore abbruciasse del pesce nel fuoco, che significa il cuore alle cose del mondo affezionato ed attaccato, il quale se vuole avviarsi a Dio, è duopo che si abbrucj e si purghi di tutto ciò, che è creatura nel fuoco dell'Amor di Dio. E in questa purgazione si scaccia il demonio, il quale signoreggia in quell' Anima, che sta ai piaceri delle temporali e corporali cose attaccata.

4. Nella seconda notte gli disse, che sarebbe ammesso nella compagnia de' Santi Patriarchi, che sono i Padri della Fede. Poichè passando l'Anima per la prima notte, cioè privandosi di tutti gli oggetti de' sensi, entra senza indugio nella seconda notte, restando sola nella nuda Fede e reggendosi unicamente con essa, che sotto i sensi nostri non cade.

5. Nella terza notte gli disse l'Angelo, che conseguirebbe la benedizione, cioè Dio, il quale mediante la seconda notte della Fede si va all'Anima di una maniera tanto secreta ed intima comunicando, che per essa un' altra notte si forma, in quanto che si va facendo questa comunicazione molto più delle altre oscura, [2] come appresso diremo. Passata poi questa terza notte, cioè essendosi terminato di fare questa comunicazione di Dio allo spirito, la quale ordinariamente si fa stando l'Anima in folte tenebre, ne segue subito l'unione colla Sposa, che si è la Sapienza di Dio. In quella guisa appunto che disse l'Angelo a Tobia, che trascorsa essendo la terza notte, si congiugnerebbe colla sua Sposa mediante il timor di Dio, il quale allorchè è perfetto, porta seco del pari l'amore dello stesso Dio; il che avviene, quando per via d'Amore si fa

[1] *Tob. 6. 18.* [2] *Notte osc. lib. 2. cap. 5. n. 75.*

ſa la traſformazione dell'Anima con lui. E perchè meglio l'intendiamo, di ciaſcuna delle ſuddette cauſe da per ſe andremo trattando. Deveſi però avvertire, che queſte tre notti ne formano una ſola in tre parti diviſa. Perchè la prima che ſi è quella del ſenſo, al primo tempo della notte ſi paragona, vale a dire, quando gli oggetti viſibili ſi ſottraggono ai noſtri guardi. La ſeconda che ſi è quella della Fede, corriſponde alla mezza notte totalmente oſcura. La terza che ſi è quella di Dio, al diradarſi delle tenebre, che immediatamente la luce del giorno previene.

CAPITOLO III.

Si comincia a trattare della prima cagione di queſta notte, che ſi è la privazione dell'appetito in tutte le coſe.

6. CHiamaſi quì notte la privazione del guſto nell'appetito di tutte le coſe. Perchè ſiccome la notte non è altro, che privazione di luce e conſeguentemente di tutti gli oggetti, che poſſono mediante quella vederſi; per la qual coſa la potenza viſiva rimane al buio e ſenza la ſua operazione: la medeſima coſa può dirſi della mortificazione, cioè che ſia una notte per l'Anima; poichè privandoſi ella del piacere dell' appetito in tutte le coſe, ciò viene ad eſſere, come un reſtarſi al buio e ſenza nulla. Conciosiachè ſiccome la facoltà del vedere colla luce ſi mantiene e degli oggetti viſibili ſi nodriſce; le quali coſe ceſſano, mancando la luce: non altrimenti l'anima per mezzo dell'appetito ſi conforta e ſi ciba di tutte le coſe, che può ſecondo le ſue potenze guſtare; il qual appetito eſſendo mortificato, ceſſa l'Anima di paſcerſi col piacere di tutte le coſe, e quindi ſecondo l'appetito all'oſcuro e ſenza niente rimane. Apportiamo un eſempio di tutte le potenze. Allorchè dall'Anima è privato l'appetito di tutto ciò, che il ſenſo dell'udito può dilettare, reſta eſſa ſecondo quella potenza all'oſcuro e ſenza veruna coſa. Privandoſi pure del guſto di tutto ciò, che al ſenſo del vedere può eſſere grato, rimane l'Anima parimente ſecondo queſta potenza in tenebre e ſenza nulla. Il medeſimo ſi può dire degli altri ſenſi; di maniera che quando l'Anima avrà rifiutato, e da ſe ſcacciato il guſto di tutte le coſe, mortificando in eſſe il ſuo appetito, potremo dire, che ſi trova, come in tempo di notte al buio: il che non ſignifica altro, che un voto in eſsa di tutte le coſe. La cagione di queſto ſi è, perchè come dicono i Filoſofi, non prima Iddio l'Anima infonde nel corpo, che trovaſi eſsa a guiſa d'una tavola raſa, in cui non vi è coſa alcuna dipinta; e ſe non che per mezzo dei ſenſi va conoſcendo, d'altra parte naturalmente non ſe le comunica nulla. Donde ne viene, che mentre nel corpo vive, vi ſta come colui, che in una prigione oſcura è racchiuſo, il quale null' altro ſa fuor di ciò, che può arrivare a vedere per qualche pertugio della fineſtra del carcere; e ſe per di là non vedeſſe, non potrebbe ottenerlo per altra via. Alla ſteſſa maniera l'Anima, ſe non foſſe ciò, che per mezzo de' ſenſi intende, i quali ſono della ſua carcere le fineſtre, niun'altra coſa per diverſa ſtrada intenderebbe. Donde avviene, che ſe rifiuta ella, e ſcaccia da ſe le coſe, che ſi ponno per via dei ſenſi ricevere, ben potremo dire, che ſi rimane all' oſcuro e vota, eſſendo che ſecondo il fin quì detto non può naturalmente da verun altro canto ricever lume. E ſebbene è vero che non ſi può laſciar di udire, vedere, odorare, guſtare, e toccare; però ſe l'Anima lo rifiuta e ſfugge, non le fa più danno nè più l'impediſce, che ſe non lo vedeſſe o aſcoltaſse. Per quel modo appunto che avviene a colui, che vuol tenere gli occhj chiuſi, il quale ſe ne reſta così al buio, co-

come il cieco che non ha la facoltà di vedere. A questo proposito parlò Davidde, quando disse: [1] *Pauper sum ego, & in laboribus a juventute mea.* Io son povero, e vissi in travagli fino dalla mia gioventù. Si chiama povero, quantunque manifesto sia ch'era ricco; perchè non mettendo nelle ricchezze il suo affetto era lo stesso, come se realmente povero fosse. Anzi che se veramente povero fosse stato, ma non di sua volontà, non sarebbe stato un vero povero, avendo l'animo ricco e pieno di desiderj. Che perciò questa nudità è da noi chiamata notte per l'Anima, perchè non si tratta quì di non aver le cose, il che non la rende povera e nuda, se ne serba l'appetito; ma della nudità di questo appetito e piacere intorno ad esse, il che lascia l'Anima libera e vota, ancorchè le possieda: non essendo ella dalle cose di questo mondo occupata, nè facendole danno, perchè non entrano in essa; ma le fa danno il desiderio ed appetito loro, che in essa s'interna. Questa prima classe di notte appartiene all'Anima secondo la parte sensitiva. Diciamo in appresso, come le convenga uscir di casa in questa oscura notte per incamminarsi alla unione di Dio.

CAPITOLO IV.

Si dice, quanto sia necessario all'Anima il passar da dovero per questa notte oscura del senso, che si è la mortificazione dell'appetito per camminare alla unione con Dio.

7. LA cagione, perchè è necessario all'Anima, che vuole arrivare alla divina unione con Dio, il trascorrere per questa notte oscura della mortificazione degli appetiti e dell'annegazione de' piaceri in tutte le cose, la cagione, dissi, è, perchè le affezioni, che porta alle creature, sono dinanzi a Dio, come pure tenebre, delle quali stando l'Anima vestita, non è capace di essere illustrata e posseduta dalla pura e semplicissima luce di Dio, se prima non le scaccia da se. Infatti non può la luce colle tenebre convenire, non avendo potuto, come dice S. Giovanni, le tenebre comprendere la luce: [2] *Et lux in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt.* La ragione si è, perchè due contrarj (secondo l'insegnamento della Filosofia) non possono stare insieme nel medesimo soggetto; e perchè le tenebre che sono le affezioni verso le creature, e la luce ch'è Dio, sono contrarie e dissomiglianti, giusta il detto di S. Paolo ai Corinti: [3] *Quæ societas luci ad tenebras?* Qual convenienza si può fra la luce e le tenebre trovare? Quindi è, che non può nell'Anima riposare la luce della divina unione, se prima non si mettono in fuga tali affezioni. E per maggior prova di ciò che andiamo dicendo, è da sapere, che l'affetto ed attaccamento, che ha l'Anima alla creatura, l'agguaglia ad essa, e quanto più grande è l'affetto, tanto più la pareggia e fa somigliante: perchè è proprio dell'amore cagionare somiglianza fra l'amante e la persona amata. Per la qual cosa disse Davidde, parlando di coloro, che ponevano negl'Idoli il cuore: [4] *Similes illis fiant, qui faciunt ea, & omnes qui confidunt in eis.* Divengano simili ad essi quei, che li fanno, e tutti gli altri, che confidano in loro. Similmente colui, che ama la creatura, si abbassa tanto, quanto lo è quella creatura, ed in un certo modo di più ancora, perchè l'amore non solo uguaglia, ma soggetta eziandio l'amante all'amato. Onde ne segue, che appunto perchè l'Anima ama alcuna cosa fuori di Dio, si rende incapace della pura unione di Dio e della trasformazione in lui. Per verità la bassezza della creatura è assai meno capace dell'altezza del Creatore,

[1] *Ps.* 87. 16. 28. [2] *Joann.* 1. 5. [3] 2. *ad Cor.* 6. 14. [4] *Ps.* 113. 8.

re, che non lo sono le tenebre della luce, essendo che tutte le cose della terra e del Cielo paragonate con Dio sono un nulla, dicendo Geremia: [1] *Aspexi terram, & ecce vacua erat, & nihil; & cœlos, & non erat lux in eis*. Rimirai la terra, ed ecco ch'ella era vota ed un nulla; similmente mirai i Cieli, e li trovai senza luce. Dicendo, che vide la terra vota, ne dà ad intendere, che tutte le creature in essa abitanti erano un niente, e lo stesso la terra. Soggiugnendo poi, che riguardò i Cieli, e in essi luce non vi scoperse, significa, che tutti i lumi del Cielo in comparazione di Dio sono pure tenebre. Di sorte che tutte le creature in questa maniera sono un nulla, e l'affetto per esse possiamo dire, che sia men che nulla, posciachè ne impedisce la trasformazione in Dio, anzi di essa ne priva. Siccome poi le tenebre sono un niente e men che niente, consistendo nella privazione della luce; e siccome chi sta nelle tenebre, non comprende la luce: medesimamente l'Anima alle creature affezionata non potrà comprendere Dio. Dei quali affetti finchè non si purga, non lo potrà in questa vita per pura trasformazione d'amor possedere, e nemmeno per chiara visione nell'altra. Ma per maggior chiarezza parliamone più in particolare.

8. Supposto adunque, che tutto l'essere delle creature all'infinito essere di Dio paragonato è un nulla, ne viene che l'Anima, la quale nel nulla mette il suo affetto, ella pure dinanzi a Dio un nulla e men che nulla diventa; poichè come abbiam detto, [2] l'amore uguaglia e somiglianza cagiona, anzi più basso della cosa amata rende l'amante. Non potrà pertanto in alcuna maniera quest'Anima unirsi all'essere infinito di Dio, poichè quel che non è, non può con chi è convenire. Tutta la bellezza delle creature alla infinita bellezza di Dio paragonata, secondo che Salomone ne' Proverbj favella, [3] è somma deformità: *Fallax gratia, & vana est pulchritudo*. Ingannevole è la grazia, e vana la bellezza. Così l'Anima, che alla bellezza di qualsivoglia creatura si sente affezionata, nel giudizio di Dio di qualche bruttura è intrisa, e perciò non potrà quest'Anima nella bellezza, ch'è Dio trasformarsi, perchè la deformità non può colla bellezza aver parte. In oltre tutta la grazia e piacevolezza delle creature in comparazione della Grazia di Dio è una somma rozzezza ed una disgustosissima cosa: quindi l'Anima, che si lascia prendere dalla venustà e gentilezza delle creature, è sgraziata e dissipita dinanzi a Dio; e quindi non può essere capace della infinita Grazia e bellezza di lui, perchè molta distanza vi corre fra lo sgraziato, e quello che è infinitamente grazioso. Di più tutta la bontà delle creature del mondo, alla infinita bontà di Dio paragonata sembra più malizia, che bontà, perchè niuna cosa fuor di Dio è buona: [4] *Nemo bonus, nisi solus Deus*. E però l'Anima, che mette i suoi affetti nei beni del mondo, è rea presso Dio; e siccome la malizia non può far consonanza colla bontà, perciò cotale Anima non potrà mai unirsi perfettamente a Dio, il quale è somma bontà. Tutta pure la Sapienza del Mondo e l'umana abilità se si riferiscano alla infinita Sapienza di Dio, sono sola e somma ignoranza, per quel che ne scrive San Paolo ai Corinti: [5] *Sapientia enim hujus mundi stultitia est apud Deum*. La Sapienza di questo mondo nel giudizio di Dio si reputa stoltezza. Il perchè qualunque Anima fonderà nel proprio sapere e valore, per passare ad unirsi con quel di Dio è sommamente ignorante nel di lui cospetto, e resterà molto lontana da esso, perchè l'ignoranza non sa, che cosa sia la Sapienza; e dinanzi a Dio coloro, che si tengono di saperne, sono i più ignoran-

[1] *Jerem.* 4. 23. [2] *di sopra al n.* 7. [3] *Prov.* 31. 30. [4] *Luce* 18. 19. [5] 1. *ad Cor.* 3. 19.

ranti, de' quali dice il medesimo Apostolo: [1] *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt*. Pregiandosi d'essere savj, divennero per questo sciocchi. Sicchè quei soli apprendono la vera Sapienza di Dio, che alla guisa de' fanciulli e degl' ignoranti, deponendo il proprio sapere, camminano per via d'amore nel suo servigio. La qual maniera di Sapienza insegnò parimente San Paolo, dicendo: [2] *Nemo se seducat. Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc seculo, stultus fiat, ut sit sapiens. Sapientia enim hujus mundi stultitia est apud Deum*. Niuno si lusinghi. Se vi è tra di voi persona, che sembri in questo secolo d'esser saggia, si faccia ignorante, acciocchè per tal mezzo divenga saggia: essendo la sapienza di questo mondo presso Dio una pazzia. Di maniera che acciocchè venga l' Anima ad unirsi colla Sapienza di Dio, ha da passare piuttosto per l' ignoranza, che per lo sapere. Così tutta la signoria e libertà del mondo, a paragone della libertà e signoria dello Spirito di Dio, sono una grandissima servitù, ed angustia, e prigionia. Perciò l' Anima, che s' innamora di maggioranze, o di altri cotali uffizj, e di compiacer liberamente il suo appetito, dinanzi a Dio è tenuta e trattata, non come un libero figliuolo, ma come una vile persona e schiava delle sue passioni, perchè non amò ed abbracciò la sua santa dottrina, la quale insegna, che chi vorrà essere il maggiore sia il minore. E pertanto non potrà l' Anima pervenire alla reale libertà di spirito, che si acquista in questa divina unione, perchè la servitù non può avere colla libertà parte alcuna; non potendo essa in un cuore a tali voglie soggetto abitare, perchè questo è un cuore da schiavo, sì bene nel cuor libero, che cuore si è da figliuolo. Questa è la cagione, per cui disse Sara al suo marito Abramo, che fuor di casa sì la schiava come il suo figliuolo cacciasse, soggiugnendo, che non doveva il figliuolo della schiava con quello della libera dividere l'eredità: [3] *Ejice ancillam hanc, & filium ejus: non enim erit hæres filius ancillæ cum filio meo Isaac*. Tutti i diletti non meno e i gusti della volontà in qualsivoglia cosa del mondo, messi a confronto di quel diletto e piacere, che si è lo stesso Dio, sono una estrema pena, e tormento, e amaritudine. Per lo che colui, che in essi colloca il suo affetto, è giudicato da Dio per degno della stessa pena, e tormento, e amaritudine; e non potrà giugnere alle delizie e ai dolci abbracciamenti della unione di Dio. Finalmente le ricchezze tutte e la gloria dell' Universo comparate alla ricchezza, ch' è Dio, sono la maggiore povertà e miseria, che dar si possa. Se adunque l' Anima desidera di possedere tali cose, è sommamente povera e miserabile negli occhj di Dio: e perciò non potrà arrivare al felice stato di ricchezza e di gloria, che si è quello della trasformazione in Dio; perchè l'esser misero e povero è del tutto lontano da ciò, che sommamente è ricco e glorioso. Per la qual cosa la divina Sapienza dolendosi di costoro, che si fanno deformi, vili, miseri, e poveri, amando ciò, che al mondo ha faccia di bello, glorioso, e ricco, fa contro di essi ne' proverbj la seguente sclamazione: [4] *O viri ad vos clamito, & vox mea ad filios hominum, intelligite parvuli astutiam, & insipientes animadvertite. Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum..... Mecum sunt divitiæ, & gloria, opes superbæ, & justitia. Melior est enim fructus meus auro, & lapide pretioso, & genimina mea argento electo. In viis justitiæ ambulo, in medio semitarum judicii, ut ditem diligentes me, & thesauros eorum repleam*. O uomini, a voi bene spesso io grido, e le mie parole ai vostri figliuoli rivolgo. Arrivate, o fanciullini, alla vera sagacità, e voi dissennati rendetevi attenti e porgete-

[1] *ad Rom.* 1. 22. [2] 1. *ad Cor.* 3. 28. [3] *Gen.* 21. 10. [4] *Prov.* 8. 4. & 18.

getemi orecchio, perchè di cose grandi vi deggio parlare ...... Presso di me trovansi le ricchezze e la gloria, la sontuosa opulenza e la giustizia. Conciosiachè migliori sono i miei frutti dell' oro e delle pietre preziose, e le mie produzioni, cioè quello che di me nelle anime vostre si produrrà, avanzano di pregio l'argento raffinato. Io batto le strade della giustizia, e tengo la via di mezzo ne' miei giudizj; acciocchè io possa arricchire chi mi ama, e riempiere i lor tesori. Parla in questo ragionamento la Sapienza divina con tutti quelli, che secondo le cose dette di sopra [1] il cuor loro e l'affetto pongono in qualsivoglia cosa del mondo, e li chiama fanciullini, perchè si fanno simili a quello, che amano, ed è una picciol cosa. E perciò dice loro, che arrivino alla vera sagacità, e che stiano attenti, perchè tratta ella di cose grandi e non fanciullesche, com'essi fanno: che le copiose ricchezze e la gloria, da loro amate, con se ed in se ritrovansi, e non già dove credon essi; e che la sontuosa opulenza e la giustizia dimorano presso di se. Perchè quantunque ad essi paja, che tali siano le cose di questo mondo, gli ammonisce a riflettere, che son migliori le sue. Perciocchè il frutto, che da se caveranno, sarà loro più vantaggioso dell' oro e delle pietre preziose: e ciò, ch'essa nell' Anima produce, val più dell' argento fino da loro apprezzato. Nel che si deve intendere ogni sorte di affetto, che in questa vita aver si possa.

CAPITOLO V.

Si prosegue la stessa materia, e si prova con autorità e figure della Sacra Scrittura, quanto sia necessario all' Anima andar a Dio per questa notte oscura della mortificazione dell' appetito.

9. Abbiamo già spiegato la distanza, che passa dalle creature a Dio, e come le Anime, che ad alcune di queste si affezionano, mettonsi nella stessa distanza da Dio, perchè giusta il detto di sopra [2] l'amore cagiona similitudine ed uguaglianza. La qual cosa ben conosciuto aveva Santo Agostino, allorchè ne' suoi Soliloquj [3] con Dio parlando, sclamava: O me infelice! quando potrà mai la mia tortezza alla tua rettitudine ragguagliarsi. Tu sei veramente buono ed io malvagio: Tu pio ed io empio: Tu santo ed io meschino: Tu giusto ed io ingiusto: Tu luce ed io cieco: Tu vita ed io morto: Tu medicina ed io infermo: Tu somma verità ed io tutto vanità. Il che dice questo Santo, in quanto che l'uomo alle creature si abbassa. Laonde si dimostra al maggior segno ignorante l'Anima, lusingandosi di poter passare ad un sì alto stato di unione con Dio, se prima l'appetito non vota delle cose naturali e sovranaturali, per quanto al suo amor proprio possono appartenere; poichè somma è la distanza, che passa fra esse e ciò, che in tale stato se le dà a godere, cioè la pura trasformazione in Dio. A ragion di che Cristo Signor nostro, insegnandoci questo cammino, disse presso San Luca: [4] *Qui non renuntiat omnibus, quæ possidet, non potest meus esse discipulus*. Chi a tutte le cose non rinunzia, che con la volontà possiede, non può essere mio discepolo. La qual cosa chiaramente apparisce: perchè la dottrina, che il Figliuolo di Dio venne ad insegnare al mondo, fu il dispregio di tutte le cose, per poter ricevere in se il prezzo dello Spirito di Dio. Ora fin a tanto che l'Anima di esse non si priverà, non è opportuna a ricevere lo Spirito di Dio in pura trasformazione. Abbiamo di questo nel Libro dell'Esodo una figura, dove si legge, che non diede la Maestà divina a' figliuoli d'Israello il cibo celeste, cioè la Manna: [5] *Ecce ego pluam vobis panes de cœlo*; finchè non mancò loro la farina, che ave-

[1] *n. 7.* [2] *nel cap. 4. al n. 7.* [3] *Solil. c. 2.* [4] *Luca 14. 33.* [5] *Exod. 16. 4.*

avevano dall'Egitto seco portata. Dando con ciò ad intendere, che prima è forza di rinunciare a tutte le cose: perchè questo pane degli Angioli non è nè si gusta da quel palato; che cerca di trovar sapore in quello degli uomini. Non solamente poi al divino Spirito è disadatta quell'Anima, che in altri stranieri diletti si pasce e trattiene: ma coloro pure grandemente la divina Maestà muovono a sdegno, i quali aspirando ad assaggiare i cibi dello spirito, non si contentano di Dio solo, ma vorrebbero i desiderj e gli affetti d'altre cose frapporvi. Il che medesimamente nella stessa Scrittura si scopre, laddove si dice: [1] *Quis dabit nobis ad vescendum carnes?* che di quella tanto semplice vivanda coloro non appagandosi, desiderarono e dimandarono le carni. Sopra di che nostro Signore gravemente adirossi, che chiedessero di frammischiare un cibo tanto vile e grosso coll'altro sì nobile e schietto, e che quantunque tale, il sapore di tutti i cibi in se comprendeva. Laonde mentre avevano ancora sotto i denti que' bocconi, calò al dir di Davidde l'ira divina sopra di loro, piovendo dal Cielo fuoco, e molte migliaja d'essi abbruciando: [2] *Adhuc escæ eorum erant in ore ipsorum, & ira Dei ascendit super eos, & occidit pingues eorum, & electos Israel impedivit*: per cosa indegna riputando, che dandosi loro dal Cielo il cibo, appetissero altre vivande. Oh se le persone spirituali sapessero, quali beni e quale abbondanza di spirito perdono per non voler esse finir una volta di staccare dalle bambinerie tutti gli affetti, e come in questo semplice cibo dello spirito troverebbero il gusto di tutte le cose, se si risolvessero di non più assaggiarle! ma perchè non lo vogliono fare, nol provano. La cagione poi, perchè non sentivan essi il gusto di tutti i cibi, che vi avea nella Manna, si era il non raccogliere in essa sola l'appetito; per modo che non lasciavano già di trovare nella Manna tutto il gusto e il vigore desiderabile, perchè non li contenesse, ma perchè invogliavansi d'altre cose. Senza dubbio il cercar di amare altra cosa con Dio è un averlo in pochissima estimazione; poichè in tal guisa si mette sulla bilancia con esso ciò, che da lui è infinitamente lontano, come di sopra si è detto. [3] La sperienza certamente ne persuade, che quando ad una cosa la volontà si affeziona, viene a stimarla più di qualunque altra, comecchè sia di gran lunga migliore, se pure altrettanto di quest'altra non gode. Che se poi dell'una e dell'altra egualmente voglia compiacersi, è forza, che ne riceva ingiuria la più degna per la ingiusta uguaglianza che fa di loro. Siccome adunque non v'è cosa, che possa con Dio pareggiarsi, gli fa torto quell'Anima, che ama altra cosa con lui, o in essa l'affetto invesca; e se il fatto sta così, che sarebbe poi se più di Dio medesimo l'amasse?

10. La qual cosa parimente nello stesso libro dell'Esodo si accenna, quando a Mosè Iddio comandò, che a seco parlare salisse il monte, e gl'impose non tanto, che vi salisse egli solo, lasciando i figliuoli d'Israello alle falde, ma che neppure a vista del monte bestia alcuna pascesse. [4] *Stabisque mecum super verticem montis, nullus ascendat tecum, nec videatur quispiam per totum montem; boves quoque & oves non pascantur e contra*. Dando con ciò ad intendere all'Anima, che chi avrà da salire a questo monte della perfezione per comunicare con Dio, non solo deve cedere a tutte le cose, ma nè anche lasciar pascere gli appetiti, che sono le bestie, a vista del monte, vale a dire pascersi in altra cosa, che Dio puramente non sia, nel quale, cioè nello stato di perfezione, qualsivoglia appetito viene a cessare. Così fa di mestieri, che una tale strada o salita sia un continuo pensiero di farli cessare, e tanto più presto l'Anima

[1] Num. 1. 14. [2] Ps. 77. 31. [3] cap. 4. n. 7. [4] Exod. 34. 3.

ma ne verrà al termine, quanto più in cotesto studio daraſſi fretta. Ma ſino a tanto che non ſono mortificati gli appetiti, non penſi di giugnervi, ancorchè ſi eſerciti in molte virtù, mancandole di conſeguirle perfettamente; il che conſiſte in aver l'Anima vota, nuda, e da qualunque deſiderio purgata. Della qual coſa una figura aſſai viva il Geneſi ne deſcrive, dove ſi legge, che volendo il Patriarca Giacobbe, il monte Betel ſalire, per colà erigere a Dio un Altare, in cui poteſſe ſacrificargli, primieramente comandò alla ſua gente tre coſe. La prima, che gittaſſero da ſe tutte le Deità ſtraniere. La ſeconda, che ſi purificaſſero. La terza, che le veſti loro cangiaſſero: [1] *Jacob vero convocata omni domo ſua, ait: Abjicite Deos alienos, qui in medio veſtri ſunt, & mundamini, & mutate veſtimenta veſtra.* Nelle quali tre coſe ci dà ad intendere, che l'Anima vaga di ſalire queſto monte per formar di ſe ſteſſa un Altare, ſopra di cui ſi offeriſca a Dio in Sacrifizio di amor puro, di laude, e d'incontaminata riverenza, innanzi che ne tocchi la ſommità, è duopo, che abbia perfettamente le tre ſopraddette coſe premeſſe. In primo luogo, che da ſe rimuova i Dei alieni, cioè le affezioni ſtraniere, e gli attaccamenti alle creature. In ſecondo luogo, che mondiſi dalle poſature nell'Anima da cotali appetiti laſciate, per mezzo della notte oſcura del ſenſo da noi menzionata, [2] annegandoli e ordinatamente deteſtandoli. In terzo luogo per poggiare a sì alto monte deve mutarſi i panni; e queſti, mediante l'eſecuzione delle due prime coſe, glieli cangerà Dio di vecchj in nuovi, infondendo nell'Anima una novella intelligenza di Dio in Dio, depoſto l'antico conoſcimento dell'uomo, e una nuova foggia d'amare Dio in Dio, ſpogliata già la volontà di tutti i ſuoi vecchj amori e guſti umani; e conducendo l'Anima ad una nuova notizia, ed immergendola in un abiſſo di piaceri, gittate pur da parte le altre cognizioni e immagini antiche; e facendo ceſſare tutto ciò, che v'è dell'uomo vecchio, vale a dire l'abilità naturale, veſtendola ſecondo tutte le ſue potenze d'una nuova abilità ſovranaturale; ſicchè il ſuo operare umano ſia già traſformato in Divino: il che ſi è quanto ſi acquiſta nello ſtato di unione, in cui l'Anima non ſerve, che di Altare ſopra di cui Dio che ſta ſempre in lei, con lodi, e con amore è adorato. Per la qual coſa comandava egli, che l'Altare, ſopra di cui aveanſi da offerire i Sacrificj, foſſe di dentro voto: [3] *Non ſolidum, ſed inane & vacuum intrinſecus facies illud;* acciocchè intenda l'Anima, quanto vota la voglia Iddio di tutte le coſe, perchè ſia un degno Altare, ſopra di cui riſieda la ſua Maeſtà. In queſto nè tampoco permetteva, che vi foſſe fuoco ſtraniero, nè che mai il proprio veniſſe meno: [4] *Arreptiſque Nadab, & Abiud thuribulis impoſuerunt ignem, & incenſum deſuper, offerentes coram Domino ignem alienum, quod eis præceptum non erat. Egreſſuſque ignis a Domino devoravit eos, & mortui ſunt coram Domino.* Così perchè Nadabbe e Abiudde, che pur erano del ſommo Sacerdote Aronne figliuoli, offerirono ſull'Altare fuoco ſtraniero, ſdegnatoſi di queſto il Signore li fece avanti il medeſimo Altare incontanente morire: affinchè intendiamo, che nell'Anima, per eſſer un degno Altare, non deve mai l'Amor divino mancarvi, nè meſcolarviſi qualunque altro ſtraniero: non conſentendo Iddio, che altra coſa abiti ſeco in un medeſimo luogo. Ond'è, che nel primo libro de' Regi [5] ſi legge, che i Filiſtei poſando nel Tempio dell'Idol loro l'Arca dell'Alleanza, lo trovarono le ſeguenti mattine di buon'ora caduto al ſuolo e nell'ultima fatto a pezzi. Quel ſolo appetito conſente e vuole il Signore, che ſtia, dov'egli ſta

[1] Gen. 35. 2. [2] cap. 2. n. 2. [3] Exod. 27. 8. [4] Levit. 10. 1. [5] 1. Reg. 5. 2.

sta, il quale tende ad osservare perfettamente la legge sua ed accollarsi la Croce di Cristo. A ragione di che non si dice nella divina Scrittura, che ordinasse Dio di riporre nell' Arca, in cui v'era la Manna, altra cosa fuorchè il libro della Legge: [1] *Tollite librum istum, & ponite eum in latere arcæ fœderis Domini Dei vestri*; e la Verga di Mosè, simbolo della Croce: [2] *Refer Virgam Aron in tabernaculum Testimonii*. Perchè l' Anima, che non aspirerà ad altra cosa, fuorchè ad osservare perfettamemte la legge del Signore e indossarsi la Croce di Cristo, questa sia un' Arca vera, che dentro di se la vera Manna, ch'è Dio, custodirà. *

CAPITOLO VI.

Tratta di due principali danni, che cagionano gli appetiti nell' Anima, uno privativo e l' altro positivo, e si provano coll' autorità della Scrittura.

11. ACciocchè più chiaramente e copiosamente si penetri il fin quì detto, sarà bene di proseguire dicendo, che due principali danni apportano all' Anima questi appetiti; l' uno è, che la privano dello Spirito di Dio, e l'altro, che stancano, tormentano, offuscano, macchiano, e indebolliscono l' Anima, entro cui vivono, secondo le parole di Geremia: [3] *Duo enim mala fecit Populus meus. Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, & foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas*. Due peccati ha commesso il mio popolo. Abbandonarono me, che sono il fonte d' acqua viva, e ad uso loro scavaronsi delle cisterne, e queste sì guaste, che l'acque in esse raccolte non possono ritenere. Li quali due danni con un sol atto dell' appetito contraggonsi; perchè chiaro sta, che appunto per lo stesso motivo che l'Anima si strigne d' affetto ad una cosa, cui di creatura il nome convenga, quanto più parte dell' Anima occupa quell' appetito, tanto meno di attitudine le resta per Dio. Imperciocchè, come dicessimo nel cap. 4°. [4], non possono due contrarj nello stesso soggetto trovarsi; e perciò l' affetto verso Dio e l' affetto verso le creature contrarj essendo, non possono nella persona medesima accoppiarsi. Infatti qual proporzione vi è mai fra la creatura e il Creatore, fra il sensibile e lo spirituale, fra il visibile e l' invisibile, fra il temporale e l' eterno, fra il celeste puro e incorporeo cibo, e il cibo de' sensi tutto materiale, fra la nudità di Cristo e l' attaccamento ad altra cosa? Che perciò siccome nella naturale generazione non si può una forma introdurre, se pria dal soggetto la precedente contraria forma non si discaccia, la quale mentre vi sta è d' impedimento all' altra per l' opposizione, che fra di loro passa: così sino a tanto che l' Anima sta soggetta allo spirito sensibile ed animale, non può in essa lo spirito puramente spirituale aver luogo, dicendo il Salvator nostro in S. Mateo. [5] *Non est bonum sumere panem filiorum, & mittere canibus*. Non è ben fatto pigliare il pane de' figliuoli e gittarlo ai cani. Ed in altro luogo: [6] *Nolite sanctum dare canibus*. Non vogliate dare ai cani le cose sante. Nelle quali autorità paragona Nostro Signore ai figliuoli di Dio coloro, che tutti i desiderj delle creature rinnegando, a ricevere puramente lo spirito di Dio si dispongono, e ai cani gli altri, che cercano di nodrire in esse i proprj appetiti. conciosiacchè ai figliuoli è conceduto di mangiare alla mensa ed allo stesso piatto del padre loro, che significa pascersi del suo spirito: ma per l' opposto ai cani si gittano i briccioli, che cadono dalla tavola. Intorno a che è da sapersi, che le creature tutte sono tanti minuzzoli dalla mensa di Dio caduti; e quindi

[1] *Deut.* 31. 26. [2] *Num.* 17. 10. [3] *Jerem.* 2. 13. [4] *al n.* 7. [5] *Matt.* 15. 26. [6] *Matt.* 7. 6.

di viene giustamente chiamato cane colui, che va nelle creature pascendo, e perciò gli si toglie il pane de' figliuoli, perchè non vuole dai bricioli delle creature innalzarsi alla mensa dell' increato spirito del suo Padre. Ond'è che meritamente a guisa di cani van di fame languendo; poichè questi briciolì servono più ad avvivar l'appetito, che a soddisfare la fame. Di essi dice Davidde: [1] *Famem patientur*, *ut canes*, *& circuibunt civitatem*. *Si vero non fuerint saturati*, *& murmurabunt*. Che soffriranno una fame canina, girando la Città, e se non saranno satolli, mormoreranno. Imperciocchè è proprietà dell'uomo non libero dagli appetiti lo stare sempre malcontento e fastidioso, come chi ha fame: ora che distanza non v'è tra la fame che lasciano tutte le creature; e la sazietà che cagiona lo spirito di Dio? Non può pertanto questa sazietà di Dio entrare nell'Anima, se non si caccia prima da essa la fame dell'appetito, non potendo, come dicessimo, [2] nel medesimo soggetto avervi due contrarj, quali sono fame e sazietà. Dal fin quì detto si argomenterà, quanto più in certa maniera sia quel, che Dio fa, nettando e purgando l'Anima da coteste contrarietà, che non fece, creandola dal nulla. Poichè sembra, che tali opposizioni di appetiti e di affetti contrarj più impediscano Dio, che il nulla; non facendo questo resistenza alcuna a sua Maestà, si bene l'appetito della creatura. E questo basti per ora intorno al primo danno de' due principali, che cagionano all'Anima gli appetiti, ed è resistere allo spirito di Dio in quella maniera, che si è di sopra copiosamente spiegato.

12. Parliamo al presente del secondo effetto, che producono in essa, il quale segue in molte maniere; poichè gli appetiti stancano l'Anima, e la tormentano, e offuscano, e macchiano, e indeboliscono: delle quali cinque cose andremo discorrendo in particolare. Quanto alla prima è cosa evidente, che gli appetiti straccano ed affannano l'Anima, perchè sono quasi tanti figliuolini inquieti e incontentabili, che or l'una or l'altra cosa vanno sempre alla madre chiedendo, e non mai si chiamano soddisfatti. Siccome pure stancasi e travaglia colui, che scava per ingordigia di trovare il tesoro; non altrimenti infievolisce l'Anima e si affligge per conseguir ciò, che i suoi appetiti le chiedono; e comecchè l'ottenga, sempre in fine si stracca, perchè non mai si appaga, scavando in somma cisterne guaste, che non possono ritener acqua, che spegna la sete. In tal guisa esprimesi Isaia: [3] *Lassus adhuc sitit*, *& anima ejus vacua est*. Dopo d'essersi bene stancato, tuttavia ha sete ed è vota l'Anima sua. Inoltre si stanca l'Anima e si affanna, allorchè dagli appetiti è occupata, rassomigliandosi al febbricitante, che non si sente bene, finchè non gli cessa la febbre, anzi ad ogni tratto gli cresce la sete, dicendosi nel libro di Giobbe: [4] *Cum satiatus fuerit arctabitur*, *æstuabit*, *& omnis dolor irruet super eum*. Quando avrà l'appetito satollo, si sentirà più stretto e aggravato, crescerà nell'Anima sua l'ardore dell'appetito, e si avventerà sopra di essa ogni dolore. Di più si abbatte e molesta l'Anima dagli appetiti, perchè ferita, mossa, e turbata da loro, come l'acqua dai venti, alla stessa maniera la metton sossopra nè in alcun luogo o in alcuna cosa la lasciano riposare. Di cotali Anime dice Isaia: [5] *Impii autem*, *quasi mare fervens*, *quod quiescere non potest*. Il cuore dell'uomo malvagio è quasi un mar, che bolle. Ora è malvagio colui, che i suoi appetiti non vince. Si stanca finalmente e si affanna quell'Anima, che brama compiacere i suoi desiderj, perchè sembra colui, il quale affamato essendo, apre la bocca per saziarsi di vento, ma in luogo di disfamarsi, più se gli secca, po-

[1] *Ps.* 58. 15. & 16. [2] *c.* 4. *n.* 7. [3] *Isaie* 29. 8. [4] *Job* 20. 22. [5] *Isaie* 57. 20.

posciachè non è quello il suo cibo. E perciò di tal Anima dice Geremia: [1] *In desiderio Animæ suæ attraxit ventum amoris sui*. Fra i desiderj dell' Anima sua non altro a se tirò, che il vento del proprio amore. E più sotto per ispiegare la siccità, da cui una cotal Anima è presa, l'avvisa: [2] *Prohibe pedem tuum a nuditate, & guttur tuum a siti*. Ritira il tuo piede, vale a dire il tuo pensiero, dalla nudità, e le tue fauci dalla sete, cioè la tua volontà dal compiacimento dell' appetito, che maggior sete cagiona: quindi siccome nel giorno di sua speranza l'uomo vano si stanca ed affligge, quando gli andò l'occasione a voto; non diversamente fatica l'Anima e perde la lena in tutti i suoi appetiti e compiacenze loro, lasciandola tuttociò più vota e famelica; perchè giusta il comun detto l'appetito si rassomiglia al fuoco, che gettandovi legne, cresce e tosto che l'ha consumate, è forza che manchi. Anzi che l'appetito in questa parte è di peggior condizione, perchè il fuoco al mancar delle legne scema egli pure: ma l'appetito, ancorchè venga meno la materia, non diminuisce da quanto s'era aumentato nel proccurare di soddisfarlo: se non che in vece di scemare alla guisa del fuoco, quando finisce il suo pascolo, vien meno d'affanno, perchè gli si accrebbe la fame, e mancò il cibo. Di questo ragiona Isaia dicendo: [3] *Declinabit ad dexteram, & esuriet, & comedet ad sinistram, & non saturabitur*. Si volterà sul destro lato, ed avrà fame, e mangierà sul sinistro, ma pur non si sazierà. Conciosiacchè costoro, che non mortificano i proprj appetiti, meritamente, quando si rivolgono a battere la strada del Signore, (ch'è la destra) provano fame, perchè di saziarsi colla dolcezza dello spirito non sono degni; e giustamente ancora, mangiando verso la sinistra, cioè quando l'appetito loro compiacciono in qualche creatura, non ne rimangono satolli; perchè lasciando ciò che solo può soddisfarli, si pascono di ciò che maggior fame apporta. Abbiamo adunque chiaramente dimostrato, che gli appetiti stancano ed affannano l'Anima.

CAPITOLO VII.

Come gli appetiti tormentano l'Anima, e provasi per via di comparazioni e di autorità.

13. La seconda sorte di male positivo, che cagionano all'Anima gli appetiti, consiste nel tormentarla ed affligerla alla guisa di chi sta sul tormento, legato stretto di funicelle a qualche parte, dalle quali se non è sciolto non mai riposa. Di costoro dice Davidde: [4] *Funes peccatorum circumplexi sunt me*. Le funi de' miei peccati, che sono gl'appetiti, mi anno stretto all'intorno. E della medesima maniera, che addolora e si affligge colui, che nudo si stende sopra l'acute spine; così pena l'Anima e si rammarica, quando si dà in braccio degli appetiti, i quali a guisa di spine feriscono, maltrattano, s'attaccano, e lasciano dolore. Di questi pure scrisse Davidde: [5] *Circumdederunt me, sicut apes, & exarserunt sicut ignis in spinis*. Mi circondarono a guisa d'api, pungendomi coll'aculeo, e divamparono contro di me, come il fuoco fra le spine; perchè fra gli appetiti, che sono le spine, cresce il fuoco dell' angustia e della pena. E siccome il bifolco affligge e tormenta il bue sotto l'aratro per avidità della messe che spera; allo stesso modo la concupiscenza travaglia l'Anima sotto l'appetito per trarne ciò ch'ella brama. Questo chiaramente si scorge nell'appetito di Dalila, la quale desiderava sapere, in che mai consistesse tanta forza di Sansone, poichè dice la Scrittura, che un tal desiderio la stancò, e straziò fino a venirne meno e tramortire: [6] *De-*

[1] *Jerem.* 2. 24. [2] *Ibid.* 25. [3] *Isaiæ* 9. 20. [4] *Ps.* 118. 61. [5] 117. 12. [6] *Judic.* 16. 16.

fecit anima ejus, & ad mortem usque lassata est.

14. L'appetito quanto è più intenso, tanto maggior tormento all'Anima cagiona, di maniera che di egual passo vanno la pena e l'appetito, e moltiplicansi i tormenti al moltiplicare degli appetiti, che la posseggono, avverandosi in una cotal Anima eziandio quì tra noi ciò, che significa l'Apocalisse con queste parole: [1] *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Quanto s'ingrandì, e deliciosa vita menò, cioè i suoi appetiti compiacque, fategli altrettanto provare di tormento e di cordoglio. Così per quella maniera che cruciato viene, chi cade fra le mani de' suoi nemici, è tormentata e tribolata quell'Anima, che si lascia dagli appetiti guidare. Della qual cosa una figura abbiamo nel forte Sansone, che dianzi tanto libero non solo essendo, ma Giudice ancora d'Israello, caduto poi in potere de' suoi nemici lo spogliarono di sua fortezza, gli cacciarono gli occhi di testa, e lo legarono a macinare in un molino, dove lo fecero molto tristo e dolente. Lo stesso accade a quell'Anima, in cui questi nemici appetiti vivono e signoreggiano, poichè la prima cosa, che fanno, si è indebolirla ed accecarla, come appresso diremo, [2] indi la molestano e tormentano, legandola alla macina della concupiscenza co' lacci de' suoi stessi appetiti. Per la qual cosa avendo Iddio compassione di costoro, che con tanto travaglio e costo proprio attendono a cavarsi la sete e la fame dell'appetito nelle creature, dice ad essi per Isaia: [3] *Omnes sitientes venite ad aquas, & qui non habetis argentum, properate, emite, & comedite: venite, emite absque argento, & absque ulla commutatione vinum & lac. Quare appenditis argentum non in panibus, & laborem vestrum non in saturitate? Audite audientes me, & comedite bonum, & delectabitur in crassitudine anima vestra.* O voi tutti, che siete assetati, cioè di desiderio, accorrete alle acque; e voi, cui manca l'argento della propria volontà, affrettatevi, comperate da me e mangiate: venite e comperate da me vino e latte, che significa la pace e la dolcezza spirituale senza argento di propria volontà, e senza darmi per questo cambio alcuno di travagli, come date per i vostri appetiti. Perchè spendete l'argento della vostra propria volontà in ciò, che non è pane, vale a dire, che non è spirito divino, e impiegate il travaglio de' vostri appetiti in quelle cose, che non vi ponno saziare? Ascoltatemi attentamente, e vi ciberete di quel bene, che desiderate, e si rallegrerà l'Anima vostra nell'abbondanza. Questo passare all'abbondanza significa allontanarsi da tutti i gusti delle creature, perchè la creatura tormenta, e lo spirito di Dio ricrea. Al che egli ci chiama per S. Matteo dicendo: [4] *Venite ad me omnes, qui laboratis, & onerati estis, & ego reficiam vos.* O voi tutti, che tormentati siete, ed afflitti, ed oppressi dal grave peso de' vostri pensieri ed appetiti, liberatevi da essi e venite a me, che vi ricreerò, sicchè troverete per l'Anima quel riposo, che vi vien tolto dai vostri appetiti, i quali al dir di Davidde sono una soma pesante: [5] *Sicut onus grave gravatae sunt super me.*

CAPITOLO VIII.

Come gli appetiti offuscano l'Anima, e si prova con similitudini ed autorità della Sagra Scrittura.

15. Il terzo danno, che apportano all'Anima gli appetiti, consiste nell'offuscarla ed accecarla. Perchè siccome i vapori rendono l'aria oscura, e non lasciano risplendere il Sole; ovvero siccome lo specchio appannato non può chiaramente in se ricevere il vol.

[1] *Apoc.* 18. 7. [2] *c.* 8. *n.* 16. [3] *Isaie* 51. 1. [4] *Matt.* 12. 28. [5] *Ps.* 37. 4.

volto; o per quel modo che nell' acqua limacioſa non ſi ravviſa bene la faccia di colui, che guardaſi in eſſa: non diverſamente l'Anima dagli appetiti preſa ha l'intelletto ottenebrato, e non laſcia luogo, onde il Sole della ragione naturale, nè della ſapienza ſopranaturale di Dio l'inveſtano e l'illuſtrino di chiarezza. Quindi il reale Profeta Davidde, a queſto propoſito favellando, dice; [1] *Comprebenderunt me iniquitates meæ, & non potui, ut viderem*. Le mie iniquità di tal maniera mi an preſo, che non mi laſciarono la facoltà di vedere. Al tempo ſteſſo poi, che l'Anima reſta nell' intendimento offuſcata, e anneghittiſce nella volontà, ſe le inrigidiſce la memoria, e delle ſue dovute operazioni l'ordine guaſta. Conciofiachè dipendendo queſte potenze dall'intelletto nell' operare, ſe queſto è impedito, chiaro ſta, che ne ſaranno eſſe pure diſordinate e turbate. Al qual effetto dice il Profeta Davidde; [2] *Anima mea turbata eſt valde*. L'Anima mia è molto turbata: il che vale lo ſteſſo, quanto dire, nelle ſue potenze confuſa. Perciocchè, ſiccome di ſopra abbiam detto, nè l'intelletto è capace di ricevere l'illuſtrazione della Sapienza di Dio, in quel modo che non è capace l'aere tenebroſo d'accogliere quella del Sole: nè la volontà è diſpoſta ad abbracciare in ſe Dio con puro amore, come non è diſpoſto lo ſpecchio di vapori ingombro a rappreſentar chiaramente il volto, che ha dinanzi. Non lo è neppur valevole la memoria, dalle tenebre dell'appetito oſcurata, ad informarſi con chiarezza dell'immagine di Dio: in quella guiſa che parimente non può l'acqua torbida moſtrar chiaro il viſo di chi ſi mira dentro di eſſa.

16. E' accecata del pari ed oſcurata l'Anima dall'appetito, perchè l'appetito, in quanto tale è cieco, non riguardando in ſe ſteſſo a ragione, la qual ragione è quella, che ſempre drittamente guida ed incammina l'Anima nelle ſue operazioni. Quindi è, che qualunque volta l'Anima è dai ſuoi appetiti guidata, s'acceca; e ciò viene ad eſſere lo ſteſſo, come il farſi condurre un veggente da chi non vede, e come ſe foſſero entrambi ciechi. Dal che ne ſegue per l'appunto lo ſteſſo, che dice noſtro Signore in San Matteo: [3] *Cæcus autem ſi cæco ducatum præſtet, ambo in foveam cadunt*. Se un cieco ad un altro cieco ſerve di guida, ambedue cadono in qualche foſſa. Poco giovano gli occhj alla farfaletta, perchè il deſiderio della bellezza della luce anche dentro un gran fuoco abbagliata la porta. Così poſſiam dire, che chi dell'appetito ſi paſce, rimane abbarbagliato alla guiſa del peſce, a cui la luce ſteſſa ſerve di tenebre, perchè non vegga i danni, che gli appreſtano i peſcatori. Il che dà molto bene ad intendere Davidde, di queſti tali dicendo: [4] *Supercecidit ignis, & non viderunt Solem*. Cadette ſopra di loro il fuoco e non più videro il Sole. Poichè l'appetito è come il fuoco, che col ſuo calore riſcalda, e con la ſua luce abbaglia. Lo ſteſſo fa l'appetito nell'Anima, accendendo la concupiſcenza ed abbagliando l'intelletto, di maniera che non poſſa veder la ſua luce. La cagione poi dell'abbagliamento è queſta, che ponendoſi dinanzi agli occhj un altro lume diverſo, la virtù viſiva ſi laſcia dà queſto, che s'interpone, allettare, e non vede l'altro. Ora ſiccome l'appetito ſi mette in quel tempo tanto dà preſſo all'Anima e tanto ſugli occhj, così inciampa ella in queſta prima luce, ed in eſſa compiacendoſi non le laſcia vedere del chiaro conoſcimento la luce, nè la vedrà mai, finchè non ſi levi di mezzo l'abbagliamento dell'appetito. Laonde è da piagnere grandemente l'ignoranza di alcuni, che ſi aggravano d'indiſcrete penitenze e d'altri molti diſordinati eſerbizj, intendo però di pro-

[1] *Pſ. 39. 13.* [2] *Pſ. 6. 4.* [3] *Matth. 15. 14.* [4] *Pſalm. 57. 9.*

pria volontà, mettendo in essi la lor confidenza, e pensando, che questi soli senza la mortificazione de' loro appetiti nell'altre cose siano mezzi sufficienti per arrivare alla unione della divina Sapienza; il che non avviene, se diligentemente non proccuran essi di annegare questi loro appetiti. Che se avessero costoro la diligenza d'impiegare in ciò la metà almeno di quella fatica, approfitterebbero più in un mese, che con tutti gli altri esercizj in molti anni. Imperciocchè, siccome è necessario, che la terra sia coltivata, acciocchè renda frutto, e senza lavoro non produce, che sole erbe cattive; così è necessaria la mortificazione degli appetiti per lo profitto dell' Anima: senza la quale ardisco dire, che intorno l'avanzare nella perfezione, e nella cognizione di Dio, e di se stessa non gioverà mai quanto è per fare, più di quel, che gioverebbe la sementa, che si spargesse in terreno non lavorato. Quindi non si dilegueranno le tenebre, nè si toglierà la rozzezza dell'Anima, finchè non si estinguano gli appetiti; i quali sono, come le cateratte o i bruscoli dell'occhio, che impediscono la vista, finchè non si traggono. Così manifestamente scorgendo Davidde la cecità di costoro, e quanto per colpa de' loro appetiti abbiano le Anime impedite dal vedere la chiarezza della verità, e quanto Dio si offenda di loro, dice favellando con essi: [1] *Priusquam intelligerent spinæ vestræ rhamnum: sicut viventes, sic in ira absorbet eos.* Cioè a dire: Prima che le vostre spine, che sono i vostri appetiti, induriscano e crescano, facendosi di tenere spine un folto prunaio, e impedendo la vista di Dio; siccome ai viventi bene spesso il filo della vita a mezzo corso si taglia, così per impeto della sua colera lo stesso Dio gl'inghiottirà. Perciocchè coloro, che serbano vivi nell'Anima gli appetiti, sicchè impediscano il conoscimento di Dio, saranno dall'ira sua assorbiti, o nell'altra vita purgandoli colla pena del Purgatorio, o nella presente con afflizioni e travagli, che loro manda per istaccarli dagli appetiti, o colla mortificazione degli stessi appetiti; acciocchè in tal maniera si levi di mezzo la loro falsa luce, che posta fra Dio e noi ci abbagliava, e di conoscerlo ne impediva; e rischiarandosi la vista dell'intelletto, si ripari il guasto, ch'essi avevano in noi lasciato. O se sapessero gli uomini, quanto bene di luce divina lor toglie questa cecità dagli appetiti e dalle affezioni cagionata, e in quanti mali e danni di giorno in giorno li fa andar cadendo, fin a tanto che non sono mortificati! Imperciocchè non è da fidarsi del buon intelletto, nè di altri doni, che abbiamo da Dio ricevuti; considerando, che se abbiamo per essi qualche affezione o appetito, da questi si lascierà accecare, ed offuscare, ed in peggio a poco a poco cadere. Chi avrebbe per verità detto, che un uomo in sapienza sì consumato e dei doni di Dio ripieno, qual era Salomone, [2] avesse a dare in tanta cecità e languidezza di volontà, che sendo già vecchio, erigesse Altari a tanti Idoli e gli adorasse? E pure ad indurvelo bastò solamente l'affezione, che portava alle sue donne, e il non prendersi cura d'annegare gli appetiti e i diletti del suo cuore: dicendo egli medesimo di se nell' Ecclesiaste, che non gli disdisse cosa alcuna di quanto gli chiese: [3] *Omnia quæ desideraverunt oculi mei, non negavi eis, nec prohibui cor meum, quin omni voluptate frueretur.* E questo gittarsi in preda de' suoi appetiti tanto ha potuto, che quantunque sia vero, che da principio egli fosse circospetto; tuttavia per non averli annegati, andarono a poco a poco accecandolo, ed offuscandogli la mente, fino a spegnere in lui la gran luce di sapienza, che Dio gli aveva data, e fino a far sì, che voltasse a questo in vecchiezza le spalle. Che se tanto poterono

[1] *Psal.* 57. 10. [2] 3. *Reg.* 11. 4. [3] *Eccl.* 2. 10.

rono in sì grand'uomo, il quale a tal segno comprendeva la distanza che passa tra il bene e il male: che non potranno mai contro la nostra poca capacità gli appetiti non mortificati? Poichè, come disse il Signore al Profeta Giona de' Niniviti: [1] *Qui nesciunt quid sit inter dexteram & sinistram suam*, non sappiamo qual differenza vi sia fra la nostra destra e la sinistra; ma ad ogni passo giudichiamo il male per bene, ed il bene per male; essendo questa una delle nostre proprietà. Ora che sia, se alle nostre tenebre naturali vi si aggiunga l'appetito? Lo stesso al certo ne seguirà, che scrisse Isaia, lamentandosi, e favellando di coloro, che amano di seguire cotali appetiti: [2] *Palpavimus, sicut caeci, parietem, & quasi absque oculis attrectavimus; impegimus meridie, quasi in tenebris*. Abbiamo alla guisa de' ciechi palpato intorno alle pareti, e come se fossimo senz'occhj, siamo andati brancicando, e tant' oltre arrivò la nostra cecità, che di mezzo giorno, quasi al buio, urtassimo nell'andare. Imperciocchè questo ha di proprio l'uomo dall'appetito accecato, che posto nel mezzo della verità e di ciò che conviene, non se ne avvede più, che se in oscure tenebre fosse involto.

CAPITOLO IX.

Come gli appetiti sozzano l'Anima, e provasi con similitudini e autorità della sacra Scrittura.

17. Il quarto danno, che all'Anima apportano gli appetiti, si è di sozzarla e macchiarla, come ne insegna l'Ecclesiastico, dicendo: [3] *Qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea*. Chi toccherà la pece, ne resterà macchiato. Ed allora tocca uno la pece, quando in qualche creatura l'appetito soddisfa della sua volontà. Nella quale autorità è da osservarsi, che paragona il savio le creature alla pece; perchè maggior diversità vi corre fra l'eccellenza, a cui può giugnere un' Anima, e tutto il migliore delle creature; che non vi è fra il chiaro diamante o il fino oro, e la pece. Quindi siccome se si ponesse l'oro o il diamante sulla pece calda, ne resterebbe lordo e di essa intriso, in quanto che dal calore è liquefatta; non altrimenti l'Anima mediante il calore dell'appetito, che ha verso qualche creatura, ne attrae di essa l'immondizia e la macchia. Maggior pure differenza si trova fra l'Anima e le altre creature corporali, che non è fra un chiarissimo liquore e lo schifosissimo fango. Laonde siccome intorbiderebbesi quel liquore, se col fango lo mescolassero; della medesima maniera s'imbratta l'Anima, che alla creatura per affetto si attacca, facendosi in tal guisa simile ad essa. In oltre allo stesso modo, che resterebbero impressi i tratti di fulligine su d'un viso molto bello e perfetto; così gli appetiti disordinati bruttano e insucidano l'Anima da essi posseduta, comecchè sia ella in se medesima una bellissima e compiuta immagine di Dio. Per la qual cosa piagnendo Geremia la corruzione di laidezza, che questi disordinati affetti cagionano all'Anima, racconta prima la di lei bellezza, ed appresso la deformità. [4] *Candidiores Nazaraei ejus nive, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo, sapphiro pulchriores: Denigrata est super carbones facies eorum, & non sunt cogniti in plateis*. I suoi capelli, (intendonsi quei dell' Anima) sono più singolari in bianchezza, che non è la neve, e più risplendenti del latte, e più dell'avorio antico vermigli, e del zaffiro più belli. E pure la faccia loro si è più de' carboni annerita, e non si riconoscono più nelle piazze. Per i capelli intendiamo quì gli affetti ed i pensieri dell'Anima, i quali contenendosi in ciò, a che Iddio gli ha ordinati, cioè a se stesso, sono della neve più bian-

[1] Jonae 4. 11. [2] Isaiae 59. 10. [3] Eccl. 13. 1. [4] Thren. 4. 7. 28.

bianchi, del latte più chiari, e del vecchio avorio più rubicondi, e del zaffiro più belli. Le quali quattro cose abbracciano ogni sorte di bellezza e di eccellenza, che in qualunque creatura corporale si trovi, sopra di cui s'innalza l'Anima, e le sue operazioni, che sono i Nazarei, o sia i sopraddetti capelli. Ma questi poi disordinati essendo, ed in ciò, a che non gli destinò il Signore, impiegati, cioè, nelle creature, dice Geremia, che la faccia di quell'Anima diviene e rimane degli stessi carboni più nera: poichè tutto questo male, e di più ancora, nella bellezza dell'Anima producono gli appetiti disordinati. Il che è tanto vero, che se avessimo di proposito a favellare della bruta e lozza figura, a cui ponno ridurre l'Anima gli appetiti, non si troverebbe cosa più di ragnatelli e d'altri insetti piena, che non è questa, nè sordidezza alcuna, a cui poterla paragonare. Conciosiachè, quantunque sia vero, che l'Anima disordinata, quanto alla sua naturale sostanza resta sì perfetta, come Dio la creò; però quanto all'essere ragionevole, diventa laida, succida, ed oscura, con tutti que'mali in somma si trova che quì si van recitando, e di più ancora: a tal segno, che un solo appetito sregolato, come in avanti diremo, [1] sebbene in materia di peccato mortale non sia, imbratta e macchia l'Anima, e la rende indisposta a poter convenire in perfetta unione con Dio, finchè non si purghi da esso. Ora qual sarà la bruttezza di un'Anima, che nelle sue proprie passioni è del tutto sregolata e in potere de' suoi appetiti? Quanto mai sarà questa dalla purità del Signore lontana! Non si può spiegare a parole nè coll'intelletto capire, quante sorti d'immondizia porta nell'Anima la varietà degli appetiti. Che se dire e dare ad intendere si potesse, sarebbe una cosa di stupore, e di molta compassione ancora il vedere, come ciascun appetito, secondo la sua qualità ed intensione, e ciascuno alla propria maniera, fa nell'Anima il suo sfregio, e vi lascia qualche posatura d'immondizia e di succidume. Imperciocchè siccome l'Anima del giusto in una sola perfezione, che si è la rettitudine dell'Anima, possiede innumerabili ricchissimi doni e molte bellissime virtù, ognuna graziosa e diversa secondo la moltitudine e diversità degli affetti amorosi, che ha verso Dio esercitati; non altrimenti l'Anima disordinata secondo la varietà degli appetiti, che nodrisce verso le creature, contiene in se tal misera varietà di sporcizie e di bassezze, quale in essa i sopraddetti appetiti l'imprimono. Questa varietà d'immondizie si trova acconciamente in Ezechiello [2] rappresentata, dove scrivesi, che mostrò Dio a questo Profeta nell'interno del Tempio dipinte intorno le pareti tutte le somiglianze de' vermicelli, che vanno strascicando per terra, e quivi pure tutta l'abominazione degli animali immondi: *Et ingressus vidi, & ecce omnis similitudo reptilium, & animalium, abominatio, & universa Idola domus Israel depicta erant in pariete in circuitu per totum.* Allora poi disse Dio ad Ezechiello: Figliuolo dell'uomo, non hai tu veduto le abbominazioni, che fanno costoro, ciascuno nel ritiro nascoso del suo stanzino? Indi gli comandò il Signore, che passasse più addentro, e ci vedrebbe maggiori abbominazioni. Dice in fatti il Profeta, che ci trovò quivi molte donne assise, e piagnenti Adone il Dio degli amori: [3] *Et ecce ibi mulieres sedebant, plangentes Adonidem.* Comandandogli in seguito Iddio d'entrare più avanti, perchè ci vedrebbe scelleratezze ancora più gravi, soggiugne, che vide quivi venticinque vecchj colle spalle al Tempio rivolte [4]: *Et introduxit me in atrium domus Domini interius, & ecce in ostio Templi Domini inter vestibulum, & altare quasi vigintiquinque*

que

[1] nel cap. 11. n. 19. [2] Ezech. 8. 10. [3] num. 14. [4] num. 16.

que viri, dorsa habentes contra Templum Domini. La varietà de' vermicelli e degli animali immondi, che nella prima segreta stanza del Tempio eran dipinti, significa i pensieri e concetti, che forma l'intelletto delle belle cose della terra e di tutte le creature, le quali essendo tanto alle sempiterne contrarie, insozzano il Tempio dell'Anima, e questa ingombra con esse il proprio intelletto, ch'è pur la sua prima stanza. Le donne, che stavano più addentro nella seconda camera piagnendo il Dio Adone, sono gli appetiti, che anno il seggio loro nella volontà seconda potenza dell'Anima; i quali stanno come lagrimosi, in quanto che anelano a ciò, a che la volontà è affezionata, cioè agli animaletti, già nell'intelletto dipinti. Gli uomini poi, che la terza stanza abitavano, sono le immaginazioni e le fantasie delle creature, che custodisce ed avvolge dentro di se la terza potenza dell'Anima, cioè la memoria. Delle quali si dice, che stanno colle spalle al Tempio rivolte; perchè già, quando l'Anima per opera di queste potenze abbracciò compiutamente e perfettamente qualche cosa della terra, ben si può dire, che ha dato le spalle al Tempio di Dio, che si è la retta ragione dell'Anima, la quale non ammette in se cosa di creatura, che a Dio si opponga. Ma per intendere qualche parte di questo disdicevole disordine dell'Anima per rapporto ai suoi appetiti, basti per ora quanto s'è detto. Perciocchè se avessimo da discorrere in particolare dell'impedimento, che mettono a questa unione nell'Anima tante sorti d'imperfezioni, e ciò che vi fanno i peccati veniali; il che viene ad essere assai più di quel, che vi fanno le imperfezioni, e la loro notabile varietà; e similmente la schifezza, che cagionano gli appetiti in materia di peccato mortale (in cui la totale bruttura dell'Anima consiste), e le molte varie sue classi, sarebbe un non mai finire. Quel solo che dico, e fa al nostro proposito, si è, che qualsivoglia appetito, quantunque sia della più minima imperfezione, offusca ed impedisce la perfetta unione dell'Anima con Dio.

CAPITOLO X.

Come gli appetiti intiepidiscono, e rendono l'Anima fiacca nella virtù. Il che provasi con similitudini e autorità della sacra Scrittura.

18. La quinta cosa, in che danneggiano l'Anima gli appetiti, si è intiepidirla e renderla fiacca, onde non abbia forza di seguire la virtù e in essa perseverare. Conciosiachè per la stessa cagione, che la forza dell'appetito, se si divide, resta meno vigorosa, di quello che se in una sola cosa si spiegasse tutta; e quanto in più cose si diffonde, tanto meno ha di vigore per ciascheduna: il perchè dicono i Filosofi, essere la virtù unita più forte di se stessa divisa; perciò è cosa evidente, che se l'appetito della volontà si sparge in altri oggetti fuori della virtù, ha da restar più fiacco per la stessa virtù. Così l'Anima, che ha la volontà in bagatelle divisa, si rassomiglia all'acqua, che avendo per dove spargersi al basso, non sale all'alto, e quindi non è di veruna utilità. Per questo motivo il Patriarca Giacobbe paragonò il suo figliuolo Rubenno all'acqua sparsa, perchè in un certo peccato aveva lasciate le redini ai suoi appetiti, dicendo: [1] *Effusus es sicut aqua, non crescas*. Ti sei a guisa d'acqua disperso, e perciò non crescerai: Come se avesse detto: Perchè ti diffondi a modo d'acqua ne' tuoi appetiti, non crescerai in virtù; E siccome l'acqua calda, se non è coperta, perde facilmente il calore, e le spezie aromatiche scoperte vanno dell'odore scemando la fragranza e la forza: alla stessa maniera l'Anima nel solo

[1] Gen. 49. 4.

lo affetto di Dio non raccolta, perde il calore e il vigore nella virtù. Il che penetrando a fondo Davidde, al Signore parlò: [1] *Fortitudinem meam ad te custodiam*. Io custodirò la mia fortezza per te, vale a dire, raccogliendo in te solo de' miei affetti la forza. Infiacchiscono pure la virtù dell'Anima gli appetiti, perchè sono in essa, quasi virgulti e germogli, che nascono intorno all'albero e gli tolgono la virtù, onde non metta tanta abbondanza di frutti. Di queste Anime dice il Signore; [2] *Væ autem prægnantibus, & nutrientibus in illis diebus*. Guai a coloro, che di que' giorni si troveranno gravide e allatteranno. Per la qual gravidanza ed allevamento intende gli appetiti, i quali se non si troncano, andranno sempre più togliendo all'Anima di virtù, e come i germogli dell'albero, in detrimento di lei cresceranno. Per la qual cosa nostro Signore ne consiglia, dicendo: [3] *Sint lumbi vestri præcincti*. Portate cinti i vostri lombi, che quì significano gli appetiti. Questi sono parimente, come le sanguisughe, che vanno il sangue delle vene succhiando, poichè per tali le chiamò il Saggio dicendo: [4] *Sanguisugæ duæ sunt filiæ dicentes: Affer, affer*. Ha per figliuole due sanguisughe, che van dicendo: Dammi, dammi; e per esse intendonsi gli appetiti. Donde si vede, che gli appetiti non fanno all'Anima bene alcuno, anzi le tolgono quel, che ha, e non mortificandoli, non cessano, finchè non fanno in essa ciò, che dicesi fare colla lor madre i figliuolini della vipera, i quali, mentre van crescendo nel ventre, ne rodono le viscere e l' uccidono, a costo di essa restando vivi. Così gli appetiti non mortificati arrivano a tanto, che uccidono l'Anima rispetto a Dio, ed essi soli vivono in lei, perchè non fu la prima ella a farli morire. Perciò dice l'Ecclesiastico: [5] *Aufer a me ventris concupiscentias*. Quantunque però non arrivassero a tanto, è cosa di compassione il considerare, come trattano l'Anima gli appetiti, che in essa vivono; e quanto fastidiosa divenga a se stessa, e quanto arida col prossimo, e quanto grave e pigra per le cose di Dio. Imperciocchè non avvi umor cattivo, che ad un infermo rechi tanta gravezza e peso per camminare, nè lo renda tanto di mangiare svogliato, quanto l'appetito delle creature rende l'Anima languida e trista nel seguir la virtù. E così ordinariamente la cagione, perchè molte Anime non usano diligenza, nè si sentono desiderio alcuno d'esercitar le virtù, si è, perchè nutriscono appetiti ed affetti non puri nè in Dio Signor nostro occupati.

CAPITOLO XI.

Si prova, che è necessario per arrivare alla divina unione, che l'Anima di tutti gli appetiti, per quanto siano piccoli, si privi.

19. SEmbrami, che da molto tempo il Lettore desideri d'interrogarmi: se sia necessario, per giugnere a questo alto stato di perfezione, che l'abbia preceduta una totale mortificazione di tutti gli appetiti piccioli e grandi? ovvero se basterà mortificarne alcuni e lasciare gli altri, almeno quelli, che paiono di poco momento? Perchè dura cosa sembra e molto difficile, che possa l'Anima a tanta purezza e nudità pervenire, che per alcuna cosa non si riserbi nè volere, nè affetto. A questo primieramente si risponde, esser vero, che fra gli appetiti non sono tanto nocevoli gli uni, come gli altri, nè tutti, favellando de' volontarj, avviluppano l' Anima in grado eguale; poichè gli appetiti naturali poco o nulla impediscono all'Anima l'unione, quando loro non consente, nè passano i termini di primi moti. Io chiamo naturali e di primo moto tutti quelli, ne' quali

[1] *Ps.* 58. 10. [2] *Matt.* 24. 19. [3] *Luca* 12. 35. [4] *Prov.* 30. 15. [5] *Eccl.* 23. 6.

quali la volontà ragionevole nè prima, nè poi ebbe parte. Imperciocchè è impossibile in questa vita di svellerli e del tutto mortificarli; e altronde questi non impediscono di maniera, che non si possa alla divina unione arrivare, sebbene non siano, come dico, pienamente mortificati; potendo bene la parte naturale averli, ed esser l'Anima secondo lo spirito ragionevole molto libera da essi. Poichè accaderà pur alle volte, che stia l'Anima in alta unione di quiete quanto alla volontà, e che attualmente durino questi appetiti nella parte sensitiva dell'uomo, non avendo in essi parte alcuna la superiore, che se ne sta in Orazione. Però di tutti gli altri appetiti volontarj, o siano in materia di peccati mortali, che sono li più gravi, o di peccati veniali, che sono i meno gravi, ovvero solamente siano circa le imperfezioni, che sono i minori, si dobbiamo di essi votare, e di tutti, per minimi che siano, è forza, che l'Anima si privi, se a questa totale unione vuol arrivare. La ragione si è: perchè lo stato di questa divina unione consiste, in che l'Anima secondo la volontà sia interamente nella volontà di Dio trasformata; di maniera che in tutto e per tutto ogni suo moto sia solamente volontà di Dio: questa essendo la cagione, per cui diciamo, in un tale stato di due volontà formarsene una sola, cioè della mia e di quella di Dio, per modo che la volontà di lui è parimente dell'Anima la volontà. Ora se quest'Anima volesse qualche imperfezione, che Iddio non vuole, non sarebbe fatta la volontà di Dio, poichè l'Anima porrebbe la sua volontà in ciò, in cui egli non la ponesse. In appresso è manifesto, che affinchè l'Anima venga ad unirsi con Dio per amore e per volontà, ha da privarsi primieramente d'ogni appetito di volontà, per minimo che sia: cioè che non acconsenta colla volontà a veruna imperfezione avvertitamente e chiaramente, ed abbia potere e libertà per farlo nell'avvertirvi. Dissi chiaramente, perchè senza avvertenza o conoscimento, o senza che sia del tutto la cosa in sua mano, caderà pur troppo in imperfezioni e peccati veniali, e ne' sopraddetti naturali appetiti: de' quali peccati non tanto volontarj sta scritto, che il Giusto caderà, ed alzerassi sette volte al giorno; [1] *Septies enim cadet justus, & resurget*. Ma parlando degli appetiti volontarj ed affatto conosciuti, comecchè appartengano a cose minime, giusta il detto di sopra, qualsivoglia, che non si vinca, basta per impedire cotesta unione. Dico però, che il tal abito non sia mortificato; perchè alle volte neppur alcuni atti intorno cose diverse sono di tanto danno, non essendo essi un abito determinato. Contuttociò deve giugnere a non avere nemmeno questi, perchè similmente essi da imperfezioni abituali procedono. Ma certi abiti di volontarie imperfezioni, in cui non finiscono mai di superarsi, non solo la divina unione, ma lo stesso avanzare nella perfezione impediscono. Queste imperfezioni abituali sono, per esempio, la consuetudine di parlar molto, un po di attaccamento a qualche cosa, che non mai si risolve di voler vincere, come sarebbe ad alcuna persona, al vestito, al libro, alla cella, a tal sorte di vivanda, o ad altre conversazioni, ed a' piccioli gusti in voler compiacersi delle cose e saperle e udirle, ed altre somiglianti. Qualsivoglia di queste imperfezioni, a cui l'Anima sia legata e abituata, è di tanto danno a poter crescere e andare avanti nella virtù, che se ogni giorno cadesse in altre molte imperfezioni, benchè fossero più gravi, ma però dall'ordinario costume non procedessero di qualche cattiva proprietà, non le sarebbe di tanto impedimento, di quanto le sarà il vivere a qualche cosa affezionata. Perciocchè sin a tanto che vi dura così,

[1] *Prov.* 24. 16.

quantunque di cosa minima sia affetto, non è possibile, che alla perfezione possa arrivare. In fatti la medesima cosa è, che sia un uccello a un filo sottile o grosso legato, perchè, quantunque sia sottile, starà tuttavia ad esso stretto, finchè per volarsene non lo rompa. E bensì vero, che il sottile più agevolmente si spezza; contuttociò, per quanto la cosa sia facile, se non la rompe, non volerà. Lo stesso avviene all'Anima a qualche cosa attaccata, che per quante virtù possieda, alla libertà della divina unione non mai arriva; perchè l'appetito ed attaccamento dell'Anima ha la medesima proprietà, che dicono aver la Remora per rapporto alla Nave, la quale un pesce molto piccolo essendo, se trova la via di appiccarsele, sì ferma la tiene, che non la lascia procedere nel cammino. Così muove a compassione il vedere certe Anime a guisa d'una ricca nave, cariche di ricchezze, di opere buone, di esercizj spirituali, di virtù e grazie, che Dio loro fa; e pur vederle, che non avendo coraggio di finirla con qualche picciolo gusto, o attaccamento, o affezione, il che torna nello stesso, non mai ponno arrivare al porto della unione perfetta: quando poi ciò non consiste in altro più, che nello spiccare un buon volo, e terminar di rompere quel filo di attaccamento, o togliere quella Remora d'appetito. Certamente è cosa da sentirsi molto, che abbia Iddio fatto loro spezzare altre più grosse funi di affetti, di peccati, e di vanità; e per non istaccarsi da una bambineria lasciata ad esse da Dio, acciocchè la vincessero per amor suo, e che non è più d'un filo, si trattengono dall' andar avanti e dall'arrivare a un tanto bene. Il peggio si è, che per cagione di questo attaccamento non solo non avanzano, ma in materia di perfezione tornano indietro, perdendo qualche parte di ciò, che con tanto travaglio avevano guadagnato. Perciocchè già si sa, che in questo cammino spirituale il non andare avanti, vincendo, è un dar indietro, e il non andar acquistando si giudica perdere. Il che nostro Signore volle darci ad intendere, quando disse: Chi meco non raccoglie, disperde: [1] *Qui non congregat mecum, spargit*. Se non si mette studio in rimediare a qualsivoglia piccola crepatura d'un vaso, ciò basta, perchè vengasi a versare tutto il liquore, che vi sta dentro: siccome l'Ecclesiastico ne lo insegnò, dicendo: [2] *Qui spernit modica, paulatim decidet*. Chi non fa conto delle cose piccole, andrà a poco a poco nelle gravi cadendo; poichè al dire dello stesso, d'una sola scintilla si accresce il fuoco. Così una sola imperfezione è sufficiente a tirarne un'altra, e quella di nuove. E perciò quasi mai non si vedrà un'Anima negligente in superare qualche appetito, che non ne abbia molti altri, nati dalla medesima fiacchezza ed imperfezione di quello. Noi pure abbiamo veduto molte persone, alle quali faceva grazia il Signore di guidarle molto avanti ad un grande distaccamento e libertà, solo per aver cominciato ad accogliere in loro un piccolo attacco di affezione sotto colore di bene, e di conversazione, e di amicizia, andarsele da quel canto votando lo spirito, ed il gusto di Dio, e della santa ritiratezza, e cadere dalla letizia e dalla stabilità degli esercizj spirituali, e non fermarsi fino a perdere il tutto: la qual cosa avvenne loro, perchè non fecero resistenza a quel principio di gusto e di appetito sensitivo, serbandosi in solitudine a Dio solo.

20. In questa strada per giugnere al termine è forza di sempre camminare, il che consiste in andar sempre levando e non pascendo gli affetti, i quali se non si finisce di sradicare, non mai si finisce di arrivarvi. Perciocchè siccome il legno non si trasforma in fuoco, se alla sua disposizio-

[1] *Matth.* 12. 30. [2] *Eccl.* 19. 1.

zione un sol grado di calore vi manchi; così l' Anima non mai perfettamente in Dio si trasformerà, per una sola imperfezione che abbia, come in appresso diremo nella notte della Fede. [1] Non ha l' Anima più d' una volontà; e se questa in alcuna cosa s'impiega ed imbarazza, non rimane libera, intera, sola, e pura, come si richiede per la divina trasformazione. Una figura di questo abbiamo nel libro de' Giudici, dove si dice, che andò l' Angelo del Signore ai figliuoli d'Israello, e disse loro, che poichè non avevano voluto disfarsi di quella nemica gente, ma piuttosto eransi con alcuni di essi confederati; perciò appunto risolveva di lasciar questi nel mezzo di loro, quali avversarj, che fossero ad essi occasione di caduta e di rovina: ✠[2] *Quamobrem nolui delere eos a facie vestra, ut habeatis hostes, & Dii eorum sint vobis in ruinam.* Il che fa Dio giustamente con alcune Anime, poichè avendole dall' Egitto del mondo cavate, ed uccisi i giganti de' loro peccati, e distrutta la moltitudine de' lor nemici, cioè le occasioni, che avevano nel secolo, solo perchè in questa terra promessa della divina unione entrassero con più libertà; e poi vedendo, che tuttavia fanno amicizia ed alleanza colla minuta gente delle imperfezioni, non terminando mai di mortificarle, e vivendo con trascuraggine e lentezza; sua Maestà se ne sdegna, e gli lascia ne' loro appetiti andar cadendo di male in peggio.

21. Nel libro parimente di Giosuè abbiamo del già detto una figura, [3] allorchè nel tempo in cui stava egli per possedere la terra di promissione, gli comandò Iddio, che nella Città di Gerico di modo tale distruggesse ogni cosa, che non ve ne lasciasse alcuna viva, dall' uomo fino alla donna, dai fanciulli fino ai vecchj, e lo stesso di tutti gli animali facesse; e che di tutte le spoglie nulla pigliassero, nè desiderassero. Acciocchè intendiamo, che per entrare in questa divina unione, è necessario, che muoia qualunque cosa vive nell'Anima, sia poca o molta, piccola o grande; ed essa deve restarsene senza desiderio di tutto ciò, e tanto staccata, come se non fosse ella per esso nè esso per lei. Il medesimo c'insegna S. Paolo, scrivendo ai Corinti con queste parole, [4] *Hoc itaque dico, fratres, tempus breve est: reliquum est, ut qui habent uxores, tanquam non habentes sint; & qui flent, tanquam non flentes; & qui gaudent, tanquam non gaudentes; & qui emunt, tanquam non possidentes; & qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur.* Quello per tanto che vi dico, fratelli, si è, che il tempo è breve: e perciò non ci resta nè ci conviene altro, se non che gli ammogliati si stiano, come se non lo fossero, e i lagrimosi, come se non piagnessero, e gli allegri, come se non godessero, e i compratori, come se non possedessero, e coloro, che fan uso di questo mondo, come se non ne usassero. Le quali cose dice l'Apostolo per ammaestrarci, quanto per andare a Dio ne convenga aver l'Anima distaccata.

CAPITOLO XII.

Si risponde all'altra dimanda, dichiarando, quali siano gli appetiti, che bastano a cagionare nell'Anima i danni già detti.

22. POtressimo distendersi molto in questa materia della notte del senso secondo il molto, che si presenta da dire intorno i danni, recati dagli appetiti non solo nelle sopraddette maniere, ma in altre molte. Però il fin quì detto basta, per quanto al nostro proposito appartiene, sembrandomi, che siasi chiaramente spiegato, perchè si chiami notte la mortificazione di essi e quanto sia necessario entrare in questa notte per incamminarsi a Dio. Quel solo, che si offerisce, ptima che trattia-

D 2

[1] *l. 2. Sal. c. 5. n. 39.* [2] *Jud. 2. 3.* [3] *Josue 6. 21.* [4] *1. ad Cor. 7. 29.*

tiamo del modo d'entrarci per conclusione di questa parte, si è un dubbio, che sopra le dette cose potrebbe nascere al Lettore. In primo luogo se basti qualsivoglia appetito ad operare e produrre nell'Anima i due già spiegati mali, positivo e privativo? In secondo, se sia sufficiente qualunque appetito, per minimo che sia e di qual si voglia specie ad apportare tutti uniti questi cinque danni? Ovvero se uno ne cagiona alcuni e gli altri un altro; se parte di essi tormentano, parte stancano, e parte offuscano ec. A questo dubbio rispondendo, dico primieramente, che se favelliamo del danno privativo, che consiste in privar l'Anima di Dio, gli appetiti soli volontarj, che versano in materia di peccato mortale, possono e fanno questo; poichè tolgon essi nella presente vita all'Anima la grazia e nell'altra la gloria, cioè il possedimento di Dio. Al secondo dico, che sì questi che sono in cose di peccato mortale, come i volontarj ad oggetti di colpe veniali spettanti, e gli altri che appartengono alle imperfezioni, ciascheduno di essi è valevole a cagionare nell'Anima tutti questi danni positivi; li quali, comecchè in certo modo siano privativi, noi li chiamiamo quì positivi, perchè alla conversione dell'Anima verso la creatura corrispondono, siccome il privativo all'aversione da Dio corrisponde. Vi corre però questa differenza, che gli appetiti di peccato mortale inferiscono una totale cecità, e pena, e bruttura, e fiacchezza &c. Ma gli altri intorno il peccato veniale o imperfezione conosciuta non producono questi mali nello stesso pieno e consumato grado; poichè non privano della grazia, colla quale privazione si accoppia l'incorrerli tutti, essendo la morte di essa la vita loro; con tutto ciò parte di questi mali cagionano anche i sopraddetti, quantunque in grado rimesso, a proporzione della tiepidezza e lentezza, che producono nell'Anima, di maniera che quell'appetito, che più l'intiepidirà, maggior tormento e cecità e difetto di purezza deve recarle. Si deve per altro notare, che sebbene ciascun appetito è cagione di tutti questi mali da noi chiamati quì positivi, ve n'ha però di quelli, che principalmente e direttamente ne apportano alcuni, ed altri altri, il restante poi cagionando per conseguenza. Perchè quantunque sia vero, che un appetito sensuale induce tutti questi mali; contuttociò principalmente e propriamente insozza l'Anima e il corpo. E comecchè un appetito di avarizia tutti pure seco li porti; nondimeno principalmente e direttamente genera afflizione. E sebbene un appetito di vanagloria li cagiona nè più nè meno tutti, l'effetto però che in primo luogo e direttamente ne segue, sono le tenebre e la cecità. E finalmente ancorchè ad un appetito di gola vengano tutti di seguito, viene per principale la tiepidità nella virtù, e lo stesso dite degli altri. La cagione poi, perchè qualsivoglia atto di volontario appetito produca nell'Anima tutti uniti questi effetti, nasce dalla contrarietà, che direttamente esso ha cogli atti delle virtù, che nell'Anima gli effetti opposti producono. Perciocchè siccome un atto di virtù genera e crea in essa soavità insieme, e pace, e consolazione, e luce, e purità, e fortezza; non diversamente un appetito disordinato cagiona tormento, e affanno, e lassitudine, e cecità, e fiacchezza. Le virtù crescono coll'esercitarne una sola, ed alla loro maniera i vizj pure, e gli effetti da essi nell'Anima prodotti, crescono al crescere di un solo: e quantunque tutti questi mali non si scuoprono al tempo, in cui soddisfasi l'appetito, perchè il piacere di esso allora non lo permette; in appresso però ben si provano i mali da lui lasciati. Imperciocchè l'appetito, quando si compiace, è dolce e sembra buono; ma dopo si fa sentire il suo amaro effetto: il che potrà ben giu-

giudicare, chi da loro si lascia condurre. Ancorchè io sappia molto bene esservi alcuni di già tanto ciechi ed insensibili, che non se ne avveggono; perchè siccome non s'incamminano sulla strada di Dio, non finiscono di vedere ciò, che loro glielo impedisce.

23. Degli altri appetiti naturali, che volontarj non sono, e de' pensieri, che non oltrepassano la qualità di primi moti, e delle altre tentazioni non secondate io non ne tratto in questo luogo: perchè veruno de' sopraddetti mali nell' Anima non cagionano. Che sebbene alla persona per cui trascorrono, facciano parere, che la passione e turbazione in essa allora sollevate, l' insozzino ed accechino, non è così; anzi all' opposto con tale occasione le apportano più d'un profitto. Perchè mentre loro resiste, acquisto fa di fortezza, di purità, di luce, di consolazione, e di molti altri beni; secondo che disse nostro Signore a S. Paolo: [1] *Virtus in infirmitate perficitur*. Che la virtù nella debolezza si perfeziona. Ma gli appetiti volontarj cagionano tutti i sopraddetti mali e molti di più ancora. E perciò il principale pensiero de' Maestri Spirituali si è di mortificare i loro discepoli in qualsivoglia appetito, votandoli di quanto bramavano, acciocchè da tanta miseria rimangano liberati.

CAPITOLO XIII.

Della maniera, onde l' Anima per via di Fede deve entrare in questa notte del senso.

24. Ci resta ora di dare alcuni avvertimenti per potere aver l' ingresso in questa notte del senso. Intorno a che è da sapersi, che l' Anima ordinariamente entra in questa notte sensitiva in due maniere. L' una è attiva e l' altra passiva. L' Attiva consiste in tutto ciò, che l' Anima può fare e fa dal canto suo per entrarvi, aiutata però dalla grazia, di cui or ora negli avvisi seguenti tratteremo. Passiva notte si dice, quando l' Anima non fa nulla come da se o per sua industria; ma Dio con più particolari ajuti opera in essa, che se ne sta frattanto a guisa di paziente, con libertà però dandovi l' assenso. Di questa parleremo nella notte oscura, [2] trattando de' principianti. E perchè ivi col favor divino avremo da dare a questi tali molti ricordi secondo le molte imperfezioni, che sogliono commettere in questo cammino, non sarò quì diffuso in darne molti; oltre di che il darli non è proprio di questo luogo, poichè al presente ragioneremo solo delle cagioni, per cui si chiami notte questo passaggio, e quale sia ella e di quante parti. Ma perchè sembrami, che riuscirebbe troppo scarsa e di minor profitto la cosa, se non dessi ora qualche rimedio o avvertimento per esercitarsi in questa notte degli appetiti, ho voluto por quì la seguente breve maniera, e lo stesso farò nel fine di ciascheduna delle altre due parti o cagioni di questa notte, di cui appresso, mercè di Dio, son per trattare. [3]

25. Questi avvertimenti, che quì sotto per vincere gli appetiti si pongono, benchè siano brevi e pochi; nondimeno io penso, che altrettanto utili ed efficaci, quanto compendiosi saranno: di maniera che colui, il quale vorrà daddovero esercitarsi in essi, non ne avrà bisogno di verun altro, anzi che questi gli abbracciano tutti.

Per primo, abbia un ordinario pensiero ed affetto d'imitar Cristo in tutte le cose, conformandosi alla sua vita, la quale è duopo meditare per saper imitarla; e adoperarsi in ogni cosa, come si sarebbe egli medesimo adoperato.

Per secondo. Affinchè riesca bene in questo, rifiuti qualsivoglia piacere, che ai sensi presenterassi, quando non torni puramente in gloria ed onor di Dio;

[1] 2. *ad Cor.* 12. 9. [2] *Not. osc. l.* 1. *cap.* 9. *n.* 32. [3] *Salita lib.* 2. *cap.* 2. *n.* 34. *lib.* 3. *cap.* 15. *n.* 170.

Dio; e se ne privi per amore di Gesù Cristo, il quale vivendo, non ebbe nè volle altro gusto, che la volontà eseguire del Padre, la quale da lui era chiamata il suo cibo. In luogo d' esempio, se all' Anima si offerirà il piacere di ascoltar cose, che in servigio di Dio non ridondano, non voglia compiacersene nè udirle. E se le reca diletto il riguardar cose, che non la conducano maggiormente a Dio, rifiuti quel diletto e non le guardi. E se in parlare o in qualsivoglia altra cosa se le porge tale occasione; faccia lo stesso; il che in tutti i sensi nè più nè meno osservi, per quanto potrà dolcemente sfuggirlo; perchè non potendo, basterà, che non voglia in quelle cose trovar piacere, quantunque sotto i sensi gli passino. Nella qual maniera ha da proccurar di lasciare ben tosto i suoi sensi mortificati e voti di quel piacere, come se fossero al buio; e con tale studio in breve tempo farà molto profitto.

26. Ora per reprimere e rappacificare le quattro passioni naturali, che sono godimento, speranza, timore, e dolore, dalla di cui concordia e pacificazione ne vengono questi e tutti gli altri beni, quel che segue è l'universal rimedio cagione di gran merito e di grandi virtù.

Proccuri sempre d'inclinare non al più facile, ma al più difficile.

Non al più saporito, ma al più insipido.

Non al più dilettevole, ma al disgustoso.

Non a ciò che reca consolazione, ma piuttosto all'afflizione.

Non a ciò che apporta quiete, ma alle cose travagliose.

Non al più, ma al meno.

Non al più subblime e prezioso, ma al più basso e dispregievole.

Non a desiderar qualche cosa, ma a non voler nulla.

Non ad andar cercando il migliore delle cose, ma il peggiore, e bramar di essere per Cristo totalmente nudo, voto, e povero di qualunque cosa trovasi nel mondo.

Ma conviene, che abbraccj queste opere di cuore e proccuri di agevolar ad esse la volontà. Perchè quando con affetto l'eserciti, verrà molto presto, operando ordinatamente e discretamenre, a trovare in loro gran diletto e consolazione.

Quando il fin quì detto sia con esatezza eseguito, basta per entrare nella notte sensitiva. Contuttocciò sovrabbondiamo in descrivere un'altra sorte d'esercizio, che insegna a rintuzzare da dovero l'appetito dell'onore, dal quale anno origine molti altri.

In primo luogo proccurerà di cooperare al suo dispregio, e bramerà, che gli altri pure lo facciano.

In secondo luogo studierà di parlare sprezzatamente di se, e s'ingegnerà, che gli altri pure ne parlino.

In terzo luogo metterà diligenza in pensare di se bassamente e con disistima, desiderando, che gli altri in ciò lo secondino.

27. Per conclusione di questi ricordi e di tali regole è duopo di metter quì i versi, che nella figura del Monte posta sul principio di questo libro sono descritti, i quali insegnano la via di salirlo, cioè d'arrivare all'alto della unione. Perciocchè quantunque sia vero, che il senso loro appelli eziandio allo stato spirituale ed interiore; nondimeno s'intende anche dello spirito d'imperfezione secondo il sensibile ed esterno, come si può vedere nelle due strade, che sono ai lati del sentiero di perfezione. In questo senso adunque, cioè per rapporto al sensibile, gl'intenderemo quì; e poi nella seconda parte di questa notte secondo lo stato spirituale si spiegheranno.

Dicono dunque così.

1. Per goderlo tutto, non volere aver gusto in cosa alcuna.

2. Per

2. Per arrivare a intenderlo tutto, nulla di cosa alcuna voler sapere.
3. Per giugnere a possederlo tutto, niente di qualunque cosa voler possedere.
4. Per venire ad esserlo tutto, nulla voler essere di qualsivoglia cosa.
5. Per arrivare a ciò che tu ora non godi, ai da andare per dove non ti piace.
6. Per giugnere a ciò che tu ora non sai, devi passare per dove non sai.
7. Per venire a quel che ora non possiedi, ai da ire per le cose che non possiedi.
8. Per arrivare a ciò che tu ora non sei, ti è forza d'incamminarti per quelle cose che tu non sei.

Modo per non impedire il tutto.

1. Quando ti fermi in qualche cosa, lascia di affatto in essa lanciarti.
2. Perchè a fine di raggiugnere interamente il tutto, devi ogni altra cosa senza riserva annegare.
3. E quando tu venga ad aver tutto, ai da possederlo senza voler nulla.
4. Perchè se nel tutto qualche particolar cosa tu vuoi, non possiedi puramente in Dio il tuo tesoro.

In questa nudità trova lo spirito la sua quiete e pace; poichè non bramando nulla, niuna cosa lo molesta nel salire, o nello scendere l'opprime, siccome egli è posto nel centro della sua umiltà, ed al contrario quando si desidera qualche cosa, in questo medesimo si travaglia.

CAPITOLO XIV.

Nel quale si dichiara il secondo verso della sopraddetta stanza.

Da furie d'amor arsa, ond'io languia.

28. Giacchè spiegato abbiamo il primo verso di questa stanza, che tratta della notte sensitiva, dando ad intendere, che notte sia questa del senso, e perchè si chiami notte, ed avendo dimostrato eziandio la regola e il modo, che deve tenersi per entrare attivamente in essa; vien ora di seguito e per ordine, che si favelli delle sue ammirabili proprietà e de' suoi effetti, i quali si contengono ne' seguenti versi della mentovata stanza, che toccherò brevemente, siccome mi obbligai nel Proemio, per subito passare al secondo libro, che tratta dell'altra parte di questa notte, cioè della spirituale.

29. Dice dunque l'Anima, che *dalle furie d'amor infiammata* passò ed uscì in questa oscura notte del senso ad unirsi col suo Diletto. Conciosiachè per vincere tutti gli appetiti e rifiutare il piacere di tutte le cose, il di cui amore ed affetto suole infiammare a goderne la volontà; era necessaria altra maggior fiamma d'altro miglior amore, che si è quello del suo Sposo: acciocchè collocando il suo gusto e la forza in lui, avesse poi valore e costanza per facilmente ributtare ed annegare tutti gli altri. E non solo faceva di mestieri, per vincere la forza degli appetiti sensitivi, che amasse il suo Sposo, ma che fosse d'amore infiammata e ne sentisse le furie. Perciocchè accade ed è così, che sia la sensualità con tanta veemenza d'appetito verso le sensibili cose mossa e tirata; che se la parte spirituale non è accesa con più forti desiderj delle cose allo spirito appartenenti, non potrà il naturale e sensibil giogo superare, nè in questa notte del senso aver l'ingresso; nè avrà coraggio di restarsene all'oscuro di tutte le cose, privandosi dell'appetito di tutte.

30. Ma quali e di quante sorti sieno le amorose furie ed ansietà, che provano le Anime su i principj di questa strada d'unione, e le diligenze, e i ritrovati, che usano per uscire dalla lor casa, ch'è la propria volon-

lontà, nella notte della mortificazione de' loro sensi, e quanto tali desiderj dello Sposo facciano loro sembrar facili, anzi dolci i travagli e pericoli di questa notte; non è proprio del presente luogo nè si può con parole spiegare, perchè ella è cosa più da godersi e considerarsi, che da mettere in carta; e perciò passeremo a dichiarare nel seguente Capitolo gli altri versi.

CAPITOLO XV.

In cui si spiegano gli altri versi della detta stanza.

O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

31. Piglia per metafora il misero stato della prigionia, dalla quale chi si libera, senza che glielo impedisca alcuno de' prigionieri, lo ha *per felice ventura*. Imperocchè l'Anima dopo il peccato di origine sta veramente in questo corpo mortale a modo di carcerata, essendo alle passioni ed agli appetiti naturali soggetta: dall'assedio e dalla soggezione di cui tiene ella *per una sorte felice* essere uscita, senza che alcuno se ne sia avveduto, cioè senza che veruno d'essi l'impedisse nè la ritenesse. Per la qual cosa le fu di giovamento l'essere uscita in una oscura notte, cioè nella privazione di tutti i gusti e mortificazione di qualsivoglia appetito, come abbiam detto. E questo: *Però che mia magion cheta dormia*: Vale a dire essendo la parte sensitiva, ch'è la casa di tutti gli appetiti, in riposo per la vittoria e sonnolenza di tutti loro. Perciocchè fino a tanto, che gli appetiti mediante la mortificazione non si addormentano alle cose sensibili, e la medesima sensualità non è rispetto ad essi mortificata, di maniera che non sia allo spirito più contraria; non passa l'Anima alla vera libertà per godere l'unione del suo Diletto.

Il fine del Libro Primo.

LIBRO SECONDO DELLA SALITA DEL MONTE CARMELO;

In cui si tratta del prossimo mezzo per arrivare alla unione con Dio, ch'è la Fede, e della seconda notte dello spirito nella seconda stanza contenuta.

STANZA SECONDA.

Al buio, e ben sicura
Per scala ignota in altri panni avvolta,
O felice ventura!
E ad ogni guardo tolta,
Nel sonno essendo mia magion sepolta.

CAPITOLO PRIMO.

Nel quale si spiega questa stanza.

32. Anta l'Anima in questa stanza seconda la sorte felice, ch'ebbe nello spogliare lo spirito di tutte le imperfezioni spirituali e degli appetiti di proprietà allo spirito appartenenti. Il che fu per lei una assai più grande ventura per la maggior difficoltà, che si prova nell' acchetare questa casa della parte spirituale, e nel poter entrare in questa interiore oscurità, che significa lo spoglio spirituale di tutte le cose tanto ai sensi, quanto allo spirito spettanti, appoggiandosi solamente alla viva Fede (della quale andrò io d'ordinario parlando, perchè tratto con persone, che alla perfezione sono avviate) e salendo per essa a Dio. Che perciò quì si chiama *scala*, *e ignota*, perchè tutti i gradi e gli articoli, ond'ella è composta, sono segreti, e ad ogni senso ed intelletto nascosi. Così restasi ella all'oscuro senza lume alcuno naturale di senso o intendimento, uscendo da ogni confine di natura e di ragione per salire su questa divina scala della Fede, che sale e penetra fino ai profondi di Dio. Il perchè dice, che andava *in altri panni avvolta*, cioè *travestita*, perchè aveva l' abito e il procedere naturale in divino cangiato, salendo per via di Fede. Quindi un tal abito insolito era cagione, che non fosse conosciuta, nè trattenuta dalle cose temporali, nè dalla ragione, nè dal demonio: non potendo alcuna di cotali cose apportarle danno, mentre in questa viva Fede cammina. Non ne segue però questo solo; ma va l'Anima tanto nascosa, coperta, e dagl' inganni del demonio lontana, che veramente cammina, come quì pure lo dice, al buio, e *ad ogni guardo tolta*; vale a dire celata al demonio, a cui sta in luogo di folte tenebre la luce della Fede. Onde possiamo affermare, che l'Anima per essa avviata, cammina nascosa e coperta a Satanasso, come in avanti più chiaramente si dirà.[1] Per questa ragione si esprime, che uscì *al buio*, *e sicura*; perchè chi è tanto ben avventurato di poter camminare nella oscurità della Fede, pigliandola per iscorta, e uscendo da tutte le fantasie naturali e ragioni spirituali, questi cammina molto sicuramente. Al qual pro-

[1] *Not. osc. l. 2. c. 21. n. 143.*

posito dice, che uscì pure in questa notte spirituale, *Nel sonno essendo sua magion sepolta*, cioè la parte ragionevole e spirituale, le di cui potenze naturali, e gl'impeti, e le smanie sensibili secondo lo spirito si tengono dall'Anima addormentate, quando alla unione di Dio perviene. Che perciò non dice in questo luogo d'essere uscita con ansietà, come nella prima notte del senso seguì. Conciosiachè per camminare nella notte del senso, e del sensibile spogliarsi, era necessaria una qualche veemenza d'amore sensibile, la quale servisse ad uscirne del tutto. Ma per finir d'acchetare la casa dello spirito, si ricerca solo, che le potenze, e tutti i piaceri, ed appetiti spirituali siano fondati nella pura Fede. Lo che fatto si unisce l'Anima al Diletto in unione di semplicità e di purezza, d'amore e di somiglianza.

33. Si deve avvertire, che nella prima stanza favellando della parte sensitiva, dicesi, che uscì in una notte oscura; e quì favellando della spirituale, si dice, chè uscì al buio, perchè maggiori sono le tenebre della parte spirituale, siccome il buio significa tenebre più folte, che non lo sono quelle della notte; essendo che per quanto sia oscura una notte, qualche cosa però vi si vede, ma nel buio non si distingue cosa alcuna. Medesimamente nella notte del senso vi resta ancora qualche poco di luce, perchè l'intelletto e la ragione non vi rimangono accecati. Ma in questa notte spirituale della Fede sì l'intendimento, che il senso privansi d'ogni luce. Per la qual cosa canta l'Anima in essa; che andava: *Al buio, e ben sicura*; il che non disse nell'altra. Poichè quanto meno opera l'Anima colle proprie forze, tanto più sicura, siccome con più fede, cammina. Il che si andrà bene e distesamente in questo libro spiegando, nel quale chiedo al divoto Lettore benigna attenzione, avendosi da trattare in esso cose al vero spirito importantissime, le quali, comecchè siano alquanto oscure; nondimeno una di tal maniera spiana la strada all'altra, che mi persuado, potrannosi intendere molto bene.

CAPITOLO II.

In cui si comincia a trattare della seconda parte o cagione di questa notte, ch'è la Fede: e provasi con due ragioni, ch'ella è più oscura della prima e della terza.

34. Segue ora, che trattiamo della seconda parte di questa notte, cioè della Fede, che si è il sopraddetto [1] ammirabil mezzo per arrivare al termine, ch'è Dio, di cui si diceva, che era egli pure naturalmente per l'Anima la terza cagione o sia parte di questa notte. Perciocchè la Fede, ch'è il mezzo, alla mezza notte si paragona; e quindi possiamo affermare, che per l'Anima è più oscura della prima e in certo modo ancora della terza: perchè la prima, ch'è quella del senso, si rassomiglia alla prima parte della notte, cioè quando finiscono di vedersi tutti gli oggetti sensibili, e non si è tanto dalla luce lontano, come al tempo di mezza notte; la terza parte, che si è l'antelucano, tempo allo spuntar del giorno immediatamente vicino, non è tanto oscura, come la mezza notte; perchè è seguita dalla immediata illustrazione della chiarezza, che forma il giorno: e questa terza parte a Dio si paragona. Conciosiachè, quantunque sia vero, che Iddio per l'Anima, parlando secondo la virtù naturale, è una notte, di quella della Fede non meno oscura; contuttociò essendo che, trappassate già queste tre parti della notte, che naturalmente per l'Anima sono tali, la va Dio sovranaturalmente illustrando col raggio della divina sua luce, e d'una maniera più alta, e superiore, e sperimentata, la quale viene ad essere il principio della per-

[1] *lib.* I. *cap.* 2.

perfetta unione, che segue dopo la terza notte: quindi si può dire, che sia meno oscura. E' parimente la seconda notte più oscura della prima, poichè questa appartiene alla parte inferiore, cioè alla sensitiva dell'uomo, e per conseguenza alla più esterna; ma la seconda della Fede spetta alla parte superiore, vale a dire, alla ragionevole dell'uomo, e per conseguenza alla più interna ed oscura, privandola della luce di ragione, o a meglio esprimersi, accecandola: che perciò vien molto bene alla mezza notte comparata, che forma di essa il più profondo ed oscuro.

35. Intorno adunque questa seconda parte della Fede dobbiamo ora provare, com'ella è notte per lo spirito, del pari che la prima per lo senso lo è. E appresso parleremo pure degli avversarj, che ha, e in qual maniera debba l'Anima attivamente disporsi ad entrare in essa: perciocchè quanto al passivo, cioè a tutto ciò, che opera Dio in lei per collocarla in questa notte, ne ragioneremo al suo luogo, che sarà a mio credere nel terzo libro.

CAPITOLO III.

Come la Fede è per l'Anima notte oscura, e provasi con ragioni ed autorità della sacra Scrittura.

36. Dicono i Teologi, che la Fede è un abito dell'Anima certo ed oscuro. La ragione dell'essere un abito oscuro si è, perchè fa credere verità dal medesimo Dio rivelate, le quali ad ogni luce naturale son superiori, ed eccedono qualsivoglia umano intendimento. Da quì ne viene, che all'Anima questa eccessiva luce, comunicata dalla Fede, in oscure tenebre si cangia, perchè la luce maggiore estingue e vince la minore: siccome la luce del Sole a qualsivoglia altra la toglie, di modo che non sembra più lume, quand'essa risplende; e vince ancora la nostra potenza del vedere, anzi l'acceca, e di cotale facoltà ad essa data la priva, essendo la sua luce alla potenza visiva molto sproporzionata ed eccedente. Così la luce della Fede per il suo grande eccesso, e per la maniera, che usa Iddio in comunicarla, soverchia quella del nostro intelletto, la quale per se stessa alla sola scienza naturale si stende; benchè abbia il potere, che chiamasi d'obbedienza per lo sopranaturale, quando nostro Signore in atti ad esso appartenenti la vorrà esercitare. Ond'è, che niuna cosa può da se stessa intendere, se non che per quella via naturale, che dai sensi comincia, per i quali ha da serbare i fantasmi, e le sensazioni degli oggetti o in se stessi, o nelle loro similitudini, nè in verun'altra guisa può farlo, perchè al dire de'Filosofi: *Ab objecto & potentia paritur notitia*: Dall'oggetto presente e dalla potenza si produce nell'Anima la cognizione. Quindi se ad alcuno si dicessero cose, che non arrivò egli mai a conoscere, nè mai d'esse vide somiglianza alcuna, non lascierebbero in esso maggior luce, come se non gliele avessero dette. Pongo un esempio. Se fosse detto ad alcuno, che in certa Isola si trova un animale da esso non mai veduto; quando non gliene adombrassero qualche figura per via di ciò, ch'egli avesse scorto in altri, non gli resterebbe maggior notizia nè figura di quell'animale, che per l'avanti, per quanto gli stessero di esso dicendo. Il che un altro esempio più chiaro darà meglio ad intendere. Se ad un cieco nato, che mai non vide colore alcuno, andassero descrivendo le differenze de' colori bianco o giallo; per quanto gliene dicessero, nulla intenderebbe più di prima, perchè non vide mai cotali colori nè similitudini di essi, che bastassero a giudicarne. Gli resterebbe solo il nome loro, poichè l'ha potuto col mezzo dell'udito capire; ma non

già la forma e la figura, siccome da esso non mai vedute. Di questa maniera, sebbene non in tutto simile, viene ad essere rispetto all'Anima la Fede, la quale ne dice cose non mai vedute nè intese prima in se stesse, o nelle loro cotali immagini, che senza rivelazione al conoscimento di esse ne potessero guidare. Quindi è, che di loro non abbiamo luce di scienza naturale, poichè non è a verun senso proporzionato ciò, che ne dice; ma lo sappiamo per mezzo dell'udito, credendo quanto ne insegna, e i nostri lumi naturali assoggettando ed accecando, giusta il detto di S. Paolo: [1] *Ergo Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*. La Fede non è scienza, ch'entri per mezzo di qualche senso, ma un solo consentimento dell'Anima a ciò, ch'entra per l'udito. Anzi la Fede oltrepassa di molto quello, che i sopraddetti esempj ne danno ad intendere. Perchè non solamente non produce evidenza o scienza alcuna, ma come dicessimo, [2] eccede e soverchia qualsivoglia altra notizia e scienza, per cui si possa anche nello stato di perfetta contemplazione formare un adeguato giudizio di essa. Le altre scienze colla luce dell'intelletto si acquistano; ma senza cotal lume a questa della Fede si arriva, rifiutandolo in grazia d'essa, anzi colla nostra propria luce ella si perde. Perciò disse Isaia: [3] *Si non credideritis, non intelligetis*. Se non crederete, non intenderete. Egli è dunque chiaro, che la Fede è una notte oscura per l'Anima, e che di questa maniera le porge luce; anzi quanto più la oscura, tanto più di se stessa l'illumina, poichè secondo il detto d'Isaia, accecando rischiara. Se non crederete, vale a dire, se non vi accecherete, non intenderete, cioè non sarà in voi lume, e conoscimento sublime, e sopranaturale. Perciò è, che la Fede vien da quella nuvola figurata, che i figliuoli d'Israello divideva dagli Egiziani sul punto di entrare nel mar rosso, della quale dice la Sacra Scrittura: [4] *Et erat nubes tenebrosa, & illuminans noctem*. Ch'era una nuvola tenebrosa, ma illuminatrice della notte. Maravigliosa cosa per certo era, che oscura essendo rischiarasse la notte. Ciò accadde però a fine di darne ad intendere, che la Fede siccome nuvola oscura e tenebrosa per l'Anima (la quale è parimente notte, poichè in presenza della Fede resta priva e cieca del suo lume naturale) colle sue tenebre illumina, e dà luce alle tenebre dell'Anima: acciocchè in tal maniera il maestro al discepolo sia somigliante. L'uomo infatti, che si trova da tenebre cinto, non può convenientemente fuorchè per mezzo d'altro tenebre essere illuminato, conforme a ciò che ne insegna il regio Salmista, dicendo, che il giorno al giorno trabbocca ed ispira le sue parole, e la notte comunica scienza alla notte: [5] *Dies diei eructat verbum, & nox nocti indicat scientiam*. Cioè a dire: il giorno, ch'è Dio nella Beatitudine, dove già è giorno per gli avventurati Angeli e per le Anime, le quali pure son giorno, comunica e scopre loro la sua divina parola, ch'è il suo figliuolo; acciocchè lo conoscano e godano. La notte poi, ch'è la Fede nella Chiesa militante, dove pur è tempo di notte, comunica scienza alla Chiesa stessa, e per conseguenza a qualsivoglia Anima, la quale si dice notte, perchè della chiara sapienza beatifica ancora non gode, e presente la Fede resta senza la naturale sua luce. Di maniera che abbiamo a ritrarre da quì, che la Fede, la quale è notte oscura, dà luce all'Anima, che si sta al buio; e si verifica ciò, che dice lo stesso Davidde in un altro Salmo: [6] *Et nox illuminatio mea in deliciis meis*. Che la notte colla sua illuminazione mi riuscirà deliziosa. Il che significa come se dicesse: Fra i diletti della mia pura contemplazione e unione con Dio la notte della Fede sarà la mia guida: facen-

[1] *ad Rom.* 10. 17. [2] *sopra n.* 36. [3] *Isaiae* 7. 9. *juxta sept. Interpr.* [4] *Exod.* 14. 20. [5] *Ps.* 18. 3. [6] *Ps.* 138. 11.

cendone conoscere, che l'Anima deve starsene in tenebre per aver luce, e poter battere questa strada.

CAPITOLO IV.

Si tratta in generale, come l'Anima parimente deve stare, per quanto è in suo potere, all'oscuro; acciocchè sia ben guidata dalla Fede alla somma contemplazione.

37. MI persuado, che si vada in qualche parte dichiarando come la Fede sia per l'Anima una oscura notte, e come l'Anima pure dev'essere oscura, ovvero del suo lume naturale privarsi, acciocchè si lasci dalla Fede guidare a questo alto termine d'unione. Perchè però l'Anima sappia far questo, sarà convenevole, che andiam ora alquanto più precisamente spiegando l'oscurità, che deve avere per entrare in questo abisso della Fede. Così nel presente capitolo parlerò di essa in generale, ed appresso col favor divino andrò in particolare dicendo, in qual maniera si possa non prender errore intorno a cotale oscurità, e la guida della Fede non impedire. Dico per tanto, che l'Anima, se vuol essere da questa ben guidata, deve non solo restar al buio quanto alla parte, che le creature e le cose temporali riguarda, cioè alla parte sensitiva ed inferiore di cui abbiamo parlato; [1] ma si deve eziandio accecare ed oscurare quanto alla parte, che si riferisce a Dio ed alle cose spirituali, che si è la ragionevole e superiore, della quale ora trattiamo. Conciosiachè per arrivare un' Anima alla trasformazione sopranaturale, è cosa evidente, che deve offuscarsi, e fuggire da tutto ciò, che alla sua natura conviene, la quale in sensitiva e ragionevole si divide. Infatti il sovranaturale significando ciò, che sopra la natura si alza; il naturale incontanente resta al di sotto: e siccome questa trasformazione ed unione non può cadere sotto senso alcuno, o attitudine umana; ha l'Anima da votarsi perfettamente e volontariamente di tutto ciò, che potrebbe capire in essa, dicò d'affetto e di volontà, per quanto è dalla parte sua; poichè chi potrà impedire Dio, ch'egli non faccia tuttociò, che vorrà in un' Anima rassegnata, nuda, e annichilata? Di tutto adunque si deve votare, per modo che quantunque molte cose sopranaturali vada godendo, è necessario, che sempre se ne stia, come priva di loro ed al buio, a guisa di cieco appoggiandosi alla oscura Fede, e per sua luce e guida prendendola, senza mai attenersi ad alcuna cosa di quelle, che intende, o gusta, o sente, o s'immagina. Perchè tutte queste son tenebre, che lo faranno traviare, o lo ritarderanno; ma la Fede è superiore a tutto l'intendere, e gustare, e sentire; e se in ciò non si acceca, restando di esso totalmente all'oscuro, non arriva a cose maggiori, cioè a quelle, che accenna la Fede. Il cieco, se non è affatto tale, non si lascia dal garzone guidare, ma per poco che ci vegga; pensa, che da qualunque parte sia buon andare, perchè non iscorge altra strada migliore; onde adoperando, come se vedesse, e potendo comandare più del garzone, può esser cagione d'errare a colui, che lo guida. Non diversamente l'Anima, se si fonda in qualche sua cognizione, gusto, o senso; e non giudica che tutto questo, per quanto sia, è nondimeno assai poco e diverso da ciò ch'è Dio, per ben avviarsi in questo cammino, facilmente falla, o si ritarda, per non volersi nella Fede, ch'è la sua vera guida, del tutto accecare. Lo che intese pur di esprimere S. Paolo, quando disse: * [2] *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est*. Vuol dire: A chi deve poggiare a Dio e seco unirsi, è necessario, che il suo essere creda. * Come se dicesse: Chi sta per accoppiarsi in vera unione con Dio, non ha

[1] *l. 1. cap. 13. n. 24.* [2] *ad Hebr. 11. 6.*

ha da andar investigando ragioni, nè a gusti sensibili, ovvero immaginazioni deve appoggiarsi; ma credere la perfezione del divino essere, che non cade sotto pensiero, nè appetito, nè immaginazione, nè sotto alcun altro senso, nè in questa vita si può saper come sia; anzi in essa il più sublime, che si possa di Dio sentire, intendere, e godere, è per infinita distanza lontano da ciò, ch'egli è, e dal possederlo puramente: e perciò disse Isaia: [1] *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te*. E San Paolo: [2] *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum*. Che quanto Iddio tiene a coloro, che lo amano, apparecchiato, nè occhio giammai vide, nè orecchio udì, nè mai venne in pensiero umano. Ora in qualsivoglia modo, che pretenda l'Anima di unirsi perfettamente in questa vita per grazia a quello, col quale per gloria ha da star unita nell'altra; a quello che, come quì disse S. Paolo, nè occhio vide, nè orecchio udì, nè in pensiero mai venne d'uomo mortale: è manifesto, che per giugnere ad unirsi con lui in questa vita per grazia e con perfetto amore, dev'essere all'oscuro di tutto ciò, che può entrare per l'occhio, e riceversi per l'udito, ed immaginarsi colla fantasia, e comprendersi col cuore, che quì significa l'Anima. Quindi è di grande impedimento per essa, allorchè vuole a questo alto stato d'unione arrivare, l'attaccarsi a qualche suo modo proprio d'intendere, o a senso, o ad immaginazione, o parere che sia, o volontà, o maniera sua, o a qualsivoglia altra cosa propria; non sapendo sciorsi di tutto ciò e di esso spogliarsi. Perciocchè come abbiam detto di sopra, la cosa, a cui ella s'incammina, è a tutto ciò superiore, quantunque fosse il più, che si potesse sapere e godere: così sopra tutto si deve far passaggio al non sapere. In questo cammino per tanto il lasciar la propria strada è un mettersi sulla vera strada: o per meglio dire, il passare al termine e lasciar le proprie maniere, si è un entrar in quello, che non ha modo, vale a dire in Dio. Perchè l'Anima, che arriva ad un tale stato, già non ha più proprie maniere, nè a queste si attacca, o può attaccarsi. Dico, che non ha maniere d'intendere, nè di godere, nè di sentire, ancorchè in se tutti i modi contenga; alla guisa di colui, che non ha nulla, e pure il tutto possiede. Perciocchè deliberata essendo di sorpassare e quanto all'interno, e quanto all'esterno il suo natural limitato, entra senza confini nel sopranaturale, che non ha alcun modo, ma eminentemente tutti i modi contiene. Ond'è, che l'arrivare a questo modo è lo stesso, che uscir da quelli; allontanandosi molto da se e da que' bassi modi per questo altissimo, ch'è il tutto. Scostandosi pertanto l'Anima da tutto ciò, che spiritualmente, e temporalmente può sapere ed intendere, deve con tutto l'ardore desiderar di arrivare a quello, che in questa vita non può sapere, nè venirle in pensiero; e posponendo quanto spiritualmente, e sensibilmente gode e sente, e può godere in questa vita e sentire, deve con tutta l'intensione desiderar di giugnere a quello, che sopravanza qualunque sentimento e piacere. Acciocchè poi resti l'Anima libera e vota per lui, non deve in alcuna maniera appigliarsi a quanto spiritualmente, o sensibilmente potesse ricevere in se, (come appresso diremo, allorchè si tratterà di questo in particolare, [3]) giudicando il tutto per molto ad esso inferiore. Perciocchè quanto maggiore stima fa di ciò, che intende, gode, e s'immagina, o sia spirituale o no; tanto più si scosta da quel supremo bene, e più si ritarda dall'andarvi; e quanto meno pensa, che sia rispetto al sommo bene tutto ciò, che può, per quanto siasi, avere, tanto più di bene in quello ripo-

[1] *Isaiæ* 64. 4. [2] 1. *ad Cor.* 2. 9. [3] *cap.* 9. *n.* 47.

pone, e lo stima, e per conseguenza tanto più a lui si avvicina. In questa oscura guisa grandemente si accosta l' Anima all'unione per mezzo della Fede, la quale pure è oscura, e nulladimeno ella stessa comunica luce maravigliosa. Certamente se l'Anima andasse in traccia di vedere, resterebbe più presto abbagliata dinanzi a Dio, che non vi resta colui, che apre gli occhj a mirare il grande splendore del Sole. In questo cammino pertanto ha da vedere la luce, accecando le sue potenze conforme a ciò, che dice il nostro Salvatore nel Vangelo: [1] *In judicium ego in hunc mundum veni, ut qui non vident, videant, & qui vident, cæci fiant*. Il che viene a dire: Io son venuto in questo mondo per giudicare, acciocchè coloro, che non ci veggono, giungano a vederci, e chi ha buona vista divenga cieco. Lo che così, come suona, si deve intendere di questo cammino spirituale, cioè che l' Anima, la quale vivrà in tenebre, e riguardo a tutti i suoi proprj lumi naturali si accecherà, questa sia sopranaturalmente illuminata; e quella, che vorrà a qualche suo lume appoggiarsi, tanto più diventerà cieca, e nella strada della unione si ritarderà. Perchè poi meno confusamente procediamo, parmi necessario di spiegare nel seguente Capitolo, che cosa sia questa, che noi chiamiamo unione dell' Anima con Dio, persuadendomi, che inteso ciò, verrà ad essere più chiaro quello, che andremo da indi avanti dicendo; e perciò mi pare, che torni bene di trattarne quì, come in luogo suo proprio. Perciocchè, quantunque si tronchi il filo di ciò, che andiamo spiegando; non è fuor di proposito, servendo di luce a quello stesso, di che favelliamo: e quindi l'infrascritto capitolo avrassi in luogo di parentesi, dovendo noi subito rimettersi in particolare sul trattato delle tre potenze dell'Anima in ordine alle tre virtù Teologali, e intorno questa seconda notte spirituale.

[1] *Joann. 9. 39.*

CAPITOLO V.

In cui si dichiara, che cosa sia unione dell' Anima con Dio, e lo fa per mezzo d'una similitudine.

38. DAl detto di sopra si potrà in qualche maniera intendere ciò, che noi vogliamo significare per l' unione dell' Anima con Dio; ma però meglio da quello, che di essa quì ragioneremo, si capirà. Non è per altro ora nostra intenzione di distinguere in particolare, qual sia l' unione dell' intelletto, e qual sia quella della volontà, e qual pure l'altra della memoria, nemmeno quale la passaggera, e quella che dura nelle dette potenze, siccome neppur qual sia la totale: poichè di questo si tratterà in avanti, e molto meglio si farà conoscere ai proprj luoghi, allorchè della medesima materia ragionando, avremo l' esempio vivo unito all' intelligenza presente, ed ivi s' intenderà e noterà ciascuna cosa, e migliore giudicio di essa potrassi formare. Discorro solamente ora di questa totale e stabile unione secondo la sostanza dell' Anima, e delle sue potenze in quanto abito di unione, perchè quanto all' atto, mediante l'aiuto divino spiegheremo di poi, come non abbiamo, nè si può in questa vita avere una permanente unione nelle potenze, ma sol passaggera.

39. Per intendere adunque di qual natura sia questa unione, di cui andiamo trattando, è da sapersi, che Dio in qualsivoglia Anima, ancorchè sia quella del più tristo peccatore del mondo, vi dimora ed assiste sostanzialmente. E questa maniera di unione o presenza (che possiamo d'ordine naturale chiamare) sempre si trova fra Dio e tutte le creature, per mezzo di cui sta loro conservando l' essere che anno, di modo che se venisse ella a mancare, subito si annichilerebbero e lascierebbero d' esse-

essere. Quindi è, che nel favellare noi della unione dell'Anima con Dio, non intendiamo di questa presenza sostanziale di lui, che sempre in tutte le creature vi è; ma della unione e trasformazione dell' Anima con Dio per amore, che allora solo si fa, quando viene ad avere l' affetto simile al suo; e perciò questa si chiamerà unione di somiglianza, siccome quella unione essenziale e sostanziale; essa naturale, ma questa sopranaturale, e segue, allorchè le due volontà, cioè quella dell' Anima e quella di Dio sono totalmente conformi, non essendovi nell' una cosa, che all' altra ripugni. Così quando l'Anima leverà affatto da se ciò, che alla volontà divina si oppone e non si conforma, resterà in Dio per amor trasformata. Questo non s'intende soltanto di ciò, che vi ripugna secondo gli atti, ma eziandio secondo gli abiti; per modo che non solo gli atti volontarj d'imperfezione, ma gli abiti ancora devonsi sradicare. E perchè non v'è creatura, nè azione alcuna, nè sua abilità, che arrivi a ciò, ch'è Dio, per questo è forza che di tutte le creature, ed azioni, e sue idoneità si spogli, cioè del proprio intendimento, piacere, e senso; acciocchè scacciando da se tutto ciò, che a Dio è dissomigliante e contrario, venga a ricevere le somiglianze di Dio; non rimanendo in essa cosa, che non sia volontà di Dio, e di questa guisa in lui si trasformi. Quindi è, che sebbene è vero, come abbiamo detto, che soggiorna Iddio sempre nell' Anima, dandole e conservandole colla sua presenza l'esser naturale, non però sempre le comunica il sopranaturale. Posciachè questo non si trasfonde, che per amore, e per grazia, nella quale tutte le Anime non vi sono, e quelle che vi sono, non la partecipano in grado eguale, perchè alcune in più intenso, altre in più rimesso grado d'amore. Laonde a quell'Anima Iddio più si comunica, che più avvantaggiata è nell'amore il quale consiste in aver più conforme a quella di Dio la sua volontà. E quella, che l' ha già fatta del tutto concorde e somigliante, questa appieno si trova a Dio unita ed in lui sopranaturalmente trasformata. Per la qual cosa giusta la nostra spiegazione quanto più un' Anima è vestita della creatura, e della sua attitudine secondo l'affetto e l' abito, tanto meno a cotale unione è disposta: non lasciando a Dio tutto il luogo, onde nel sopranaturale stato la trasformi. Deve adunque l'Anima spogliarsi di queste contrarietà e dissimilitudini naturali; acciocchè Iddio, che se le sta naturalmente e per via della natura comunicando, se le comunichi sopranaturalmente per grazia. Questo volle dare ad intendere S. Giovanni, quando disse: [1] *Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt*. Come se dicesse: diede facoltà che possano essere figliuoli di Dio, cioè che si possano in Dio trasformare, a que' soli, che non dal sangue, vale a dire non dalle complessioni e composizioni naturali son nati, nè tampoco dalla volontà della carne, che significa dall'arbitrio, abilità, e capacità naturale, e nemmeno dal volere dell' uomo, nelle quali parole s'include ogni maniera di giudicare e comprendere coll' intelletto: Non diede, ripiglio, podestà ad alcuno di questi per essere figliuolo di Dio con tutta la perfezione, ma a coloro solamente, che da lui son nati, cioè a quelli, che rinascendo per grazia, dopo d'essere morti a tutto ciò, che forma l' uomo vecchio, s'innalzano sopra di se alle cose sopranaturali, ricevendo dal Signore un tale rinascimento ed una tal filiazione, che ogni nostro immaginare soverchia. Perchè siccome il medesimo S. Giovanni altrove dice: [2] *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest introire in Regnum Dei*. Vale a dire,

[1] *Joann.* 1. 13. [2] *Joann.* 3. 5.

re, chi non rinascerà nello Spirito Santo, non può vedere questo Regno di Dio, * che si è lo stato di perfezione. Il rinascer poi allo Spirito Santo perfettamente in questa vita consiste nell'aver l'Anima a Dio similissima in purità senza mescolanza alcuna d'imperfezione. E in tal guisa si può in Dio puramente per via di unione partecipata trasformarsi; quantunque non per essenza.

40. Acciocchè l'uno e l'altro s'intenda meglio, serviamosi d'una comparazione. Mentre il raggio del Sole va in una invetriata battendo, se questa è di qualche macchia o di nebbia appannata, non potrà colla sua luce illustrarla nè totalmente trasformarla, come sarebbe, se pura fosse e da tutte quelle macchie pulita; anzi tanto meno la rischiara, quanto essa meno è monda da quegli appannamenti e da quelle macchie, il che non proviene dal raggio, ma da essa invetriata, per modo che se foss'ella del tutto limpida e netta, a tal segno la renderebbe lucida il raggio, e la trasformerebbe, che sembrasse lo stesso raggio, e la medesima luce spargesse: avvegnacchè a dir vero l'invetriata, quantunque paia lo stesso raggio, ritiene la sua natura dal raggio distinta e sol possiam dire, che quella invetriata sia raggio e lume per participazione. Non altrimenti l'Anima si rassomiglia a questa invetriata, nella quale sta sempre investendo, o a meglio esprimersi, abita per natura, come abbiam detto, [1] questa divina luce dell'essenza di Dio. Ora facendole luogo l'Anima, (cioè togliendo da se qualunque appannamento e macchia di creatura, che consiste in tenere la sua volontà a quella di Dio perfettamente unita; perchè l'amare non si distingue dall'operare nello spogliarsi e distaccarsi per Dio da tutto ciò, ch'egli non è) resta subito rischiarata e in Dio trasformata. Conciosiachè le comunica il suo essere sopranaturale di tal maniera, che pare il medesimo Iddio, ed ha in se quel, che ha lo stesso Dio; e si fa questa unione, quando sua Maestà comparte all'Anima un tal favore, che tutte le cose di Dio e l'Anima siano per via di trasformazione participante una sola cosa. Allora l'Anima più che Anima sembra Dio, anzi per participazione lo è: quantunque sia vero, che sebbene trasformata, il suo essere naturale ritiene, tanto da quello di Dio, come prima, distinto, alla stessa guisa che l'invetriata, essendo del raggio rischiarata, conserva la sua natura da quello distinta. Da ciò, che si è detto, resta ora più chiaro, che non si dispone l'Anima a questa unione coll'intendere, nè col godere, o sentire, o immaginarsi Dio secondo le forze naturali, nè con altra qualsivoglia cosa, ma colla purità e coll'amore, che si è una perfetta rassegnazione e nudità totale solo per Dio. E siccome non vi può essere perfetta trasformazione, se non vi è perfetta purezza, così allo stesso passo della purezza procederanno l'illustrazione, l'illuminazione, e la unione dell'Anima con Dio in maggiore o minor grado, comecchè non sarà, ripeto, del tutto perfetta, se del tutto chiara e monda non sia. Il che parimente si penetrerà colla comparazione, che segue. Avvi una immagine molto compiuta, e di molto accesi, eccellenti, delicati, e fini smalti dipinta, anzi alcuni tanto soprafini, che per la loro delicatezza ed eccellenza non si può finir di giudicarne. In questa immagine chi fosse di meno chiara e purgata vista, meno pregi e finezze vi scorgerebbe, e chi l'avesse più pura, maggiori singolarità vi scopriria, e se un altro si trovasse di più perspicace occhio fornito, più nobili perfezioni ancora vi noterebbe: e finalmente chi più pura e limpida potenza avrà, questi più bellezze e perfezioni arriverà a vedervi; poichè nell'immagine v'è tanto da vedere, che per molto, che se ne scopra, mol-

[1] num. 39.

molto più di essa rimane da poterne scoprire. Della medesima maniera possiam dire, che si portino le Anime con Dio in questa illustrazione e trasformazione. Perchè quantunque sia vero, che un' Anima secondo la sua poca o molta capacità può essere arrivata alla unione, non però tutte sono in un grado eguale, essendo questa, come piace al Signore di concederla a ciascheduna, cioè a quel modo, come lo vedono nel Cielo, dove alcuni lo veggono più perfettamente, ed altri meno, tutti però Iddio rimirando, e restandone tutti contenti e soddisfatti, perchè conforme al maggiore o minor merito sentono appagata la loro capacità. Quindi è, che sebbene trovansi alcune Anime in questa vita con egual quiete e pace nello stato loro di perfezione, di cui ciascuna si chiama paga, con tutto ciò potrà taluna di esse molti gradi più dell'altra essere in questa unione innalzata, e pur tenersene egualmente contenta, ciascuna secondo la propria disposizione, ed il conoscimento, che ha di Dio. Quella però, che non arriva a tanta purità, come par, che richiedano le illustrazioni e vocazioni di Dio, questa non giugne mai alla vera pace e soddisfazione, non avendo ancora ottenuto di spogliare e votare le sue potenze, come la semplice unione ricerca.

CAPITOLO VI.

Si tratta, come le tre virtù Teologiche sono quelle, che devono perfezionare le tre potenze dell'Anima; e come queste virtù le rendono vote e ottenebrate. Al quale proposito si spiegano due autorità, una di S. Luca, e l'altra d'Isaia.

41. Dovendo noi trattare del modo, onde introdurre le tre potenze dell' Anima, Intelletto, Memoria, e Volontà in questa notte spirituale, che si è il mezzo per arrivare alla divina unione, è necessario di prima stabilire in questo capitolo, come le tre virtù Teologiche, Fede, Speranza, e Carità, mediante le quali si unisce l'Anima con Dio secondo le sue potenze, producano elle pure, cadauna nella propria, il medesimo votamento ed oscurità: cioè la Fede nell'intelletto, la Speranza nella Memoria, e la Carità nella Volontà. [1] Andremo di poi trattando, come debba perfezionarsi l'intelletto nelle tenebre della Fede, e come il voto della memoria nella Speranza, e in qual maniera finalmente ha da entrare la volontà nella privazione e nello spoglio di qualunque affetto per avviarsi a Dio. Fatto questo si vedrà chiaramente, quanto per avanzare in questo spirituale cammino con sicurezza sia necessario, che vada l'Anima nella notte oscura appoggiata a queste tre virtù, che la votino di tutte le cose, ed in esse l'accechino. [2] Poichè, siccome abbiam detto, l'Anima non si unisce in questa vita con Dio per mezzo dell'intendere, nè del godere, nè dell'immaginarsi, nè di qualsivoglia altro senso; ma solamente per mezzo della Fede nell'intelletto, per mezzo della Speranza, che si può alla memoria attribuire (comecchè risieda essa nella volontà) quanto al voto e alla dimenticanza, che induce di qualunque altra cosa caduca e temporale, serbandosi tutta l'Anima per quel sommo bene, che spera; e finalmente per mezzo dell'Amore nella volontà. Le quali tre virtù, come dicessimo, rendono vote le potenze: la Fede vota l'intelletto, e nell'intendere l'offusca; la Speranza vota la memoria di qualunque possedimento; e la Carità spoglia e rende nuda la volontà di tutti gli affetti e piaceri d'ogni altra cosa, che non è Dio. Perciocchè già vediamo, che la Fede ne dice cose, che non si possono coll'intelletto secondo la sua ragione e natural luce penetrare. Ond'è che S. Pao-

[1] *lib.* 2. *cap.* 8., *e lib.* 3. *cap.* 1., *e cap.* 11. *e cap.* 15.   [2] *lib.* 1. *cap.* 13 24., *e lib.* 2. *c.* 5. *n.* 40.

Paolo dice di eſſa: [1] *Eſt autem Fides ſperandarum ſubſtantia rerum*. La Fede è la ſoſtanza delle coſe, che debbonſi da noi ſperare. E ſebbene l'intelletto con fermezza e certezza a tali coſe conſente, non ſono però coſe, che ad eſſo ſi ſcoprano; perchè a lui diſcoprendoſi, non ſarebbe più Fede, la quale quantunque renda certo l'intelletto, non gli apporta chiarezza, ma lo laſcia oſcuro. Della Speranza poi non v'è dubbio, che mette parimente la memoria in tenebre, e la vota delle coſe di queſta vita e dell'altra; trattenendoſi la Speranza intorno le ſole coſe, che non ſi poſſiedono, perchè ſe foſſero da noi poſſedute, non ſarebbero più oggetto di Speranza, dicendo San Paolo: [2] *Spes autem, quæ videtur, non eſt ſpes: nam quod videt quis, quid ſperat?* La Speranza, che ſi vede, non è ſperanza, poichè come può uno ſperare, ciò che vede, cioè, che poſſiede? Queſta virtù adunque rende ſubito vota l'Anima, verſando intorno a ciò, che non ſi ha, non intorno a quel, che ſi ha. Nè più nè meno la Carità vota la volontà di tutte le coſe, poichè ſopra tutte le coſe ne obliga ad amar Dio. Il che non può farſi ſenza diſtogliere l'affetto da tutte per interamente in Dio collocarlo. Ond'è che dice Criſto in San Luca: [3] *Qui non renuntiat omnibus quæ poſſidet, non poteſt meus eſſe diſcipulus*. Colui, che non rinuncia tutte le coſe colla volontà poſſedute, non può eſſere mio diſcepolo. In effetto tutte queſte virtù mettono l'Anima in oſcurità e privazione d'ogni coſa. Quì pure dobbiamo riflettere alla Parabola, che il noſtro Redentore preſſo San Luca deſcrive, [4] di un Amico, il quale era per andare ſulla mezza notte a chiedere i tre pani, da queſte tre virtù ſignificati: e diſſe, che di mezza notte li dimandò, per darne ad intendere, che l'Anima nella oſcurità delle ſue potenze deve diſporſi alla perfezione di queſte tre virtù, e per mezzo di cotal notte ha da renderſi in eſſe perfetta. Nel ſeſto capitolo d'Iſaia leggiamo, che i due Serafini, ai fianchi del Signore da queſto Profeta veduti ciaſcheduno con ſei ale, leggiamo, diſſi, che con due ſi coprivano i piedi, la qual coſa ſignificava accecare ed eſtinguere gli affetti della volontà circa tutte le coſe per amor di Dio: con altre due poi ſi coprivano il volto, che voleva eſprimere le tenebre dell'intelletto dinanzi a Dio; e finalmente volavano colle altre due: [5] *Seraphim ſtabant ſuper illud, ſex alæ uni, & ſex alæ alteri. Duabus velabant faciem ejus, & duabus velabant pedes ejus, & duabus volabant*; per iſpiegare il volo della Speranza verſo quelle coſe, che non ſi poſſiedono, ſiccome innalzata ſopra tutto ciò, che fuor di Dio ſi può poſſedere. Ora a queſte tre virtù dobbiamo ridurre le tre potenze dell'Anima, iſtruendo l'intelletto colla Fede, la memoria di qualſivoglia poſſedimento ſpogliando, e informando di amore caritatevole la volontà, e laſciandole tutte nude ed al buio di qualunque coſa eſſe non ſono. Queſta è la notte ſpirituale, [6] che di ſopra chiamoſſi attiva, perchè l'Anima fa dal canto ſuo il poſſibile per entrarvi. E ſiccome nella notte ſenſitiva s'inſegnò la maniera di votare le potenze ſenſitive de' loro ſenſibili oggetti, per quanto all'appetito ſi riferiſcono, perchè uſciſſe l'Anima dai ſuoi confini per entrare in quelli della Fede, ch'è il mezzo: non diverſamente in queſta notte ſpirituale ſpiegaremo col divino aiuto la maniera di votare e purificare le ſpirituali potenze di tutto ciò, che non è Dio, e di far sì, che ſi pongano nella oſcurità di queſte tre virtù, le quali ſono il mezzo e la diſpoſizione per unire l'Anima con Dio. A queſto modo ſi trova ogni ſicurezza contro l'aſtuzia del Demonio e contro la ſagacità dell'amor proprio, e de' ſuoi rami, da cui con grandiſſima ſottigliez-

[1] *ad Heb.* 11. 1. [2] *ad Rom.* 8. 24. [3] *Lucæ* 14. 33. [4] *ibid.* 11. 5. [5] *Iſaiæ* 6. 2. [6] *l.* 1. *c.* 1. *n.* 1.

za sogliono essere ingannate ed impedite le persone spirituali nel loro cammino; perchè non sanno elleno ridursi alla nudità secondo la regola di queste tre virtù: e per conseguenza non mai finiscono di accertare nella sostanza e purezza del bene spirituale, nè vanno per istrada sì diritta e breve, come potrebbero andarvi. Si deve però avvertire, che parlo ora specialmente con quelli, che anno già cominciato ad entrare nello stato della contemplazione; poichè coi principianti devesi più diffusamente trattar di questo, come si farà, allorchè delle loro proprietà ragioneremo. [1]

CAPITOLO VII.

Si dice, quanto angusto sia il sentiero, che alla vita conduce, e quanto nudi, e senza imbarazzo alcuno esser debbano coloro, che anno per esso da camminare. S'incomincia a discorrere della nudità dell'intelletto.

42. PEr trattar ora della nudità e purezza delle tre potenze dell'Anima, faceva mestieri altro sapere e spirito, che non è il mio; onde potessi dare acconciamente ad intendere agli spirituali, quanto angusta sia questa strada, che per detto del nostro Salvatore alla vita conduce; acciocchè di ciò persuasi, non si maravigliassero del voto e della nudità, in cui dobbiamo nel corso di questa notte le potenze dell'Anima lasciare. Per la qual cosa è duopo di notare con avvertenza le parole, che disse in San Matteo nostro Signore, e che ora dichiareremo relativamente a questa oscura notte, e al sublime cammino di perfezione: [2] *Quam angusta porta, & arcta via est, quæ ducit ad vitam, & pauci sunt, qui inveniunt eam!* Quanto è mai angusta la porta e stretta la strada, che alla vita conduce, e quanto pochi sono coloro, che la ritrovano! Dove si deve molto considerare la ponderazione ed efficacia, che contiene quella particola: *Quanto*: Poichè vale, come se avesse detto: Per verità è più stretta di quello, che vi pensate. E parimente da riflettere a ciò, che dice in primo luogo, cioè che la porta è angusta, volendo significarne, che se vuole entrar l'Anima per questa porta di Cristo, che si è del cammino il principio, deve primieramente ristrignere la sua volontà, e nudarla di tutte le cose sensibili e temporali, amando Iddio più di qualunque altra: il che appartiene alla notte del senso, di cui abbiamo parlato. [3] In appresso poi dice, che la strada è stretta, cioè a dire la strada della perfezione; acciocchè intendiamo, che a fine di camminare sulla strada della perfezione, non solo ha da entrarvi per una angusta porta, votandosi delle sensibili cose, ma deve eziandio spropriarsi, ristrignendosi e sviluppandosi puramente da ciò, che allo spirito stesso riguarda. Laonde quel che dice della porta angusta, può alla parte sensitiva dell'uomo riferirsi; e ciò che della strada stretta soggiugne, può della parte spirituale o ragionevole interpretarsi. Quanto poi a ciò che dice, pochi esser coloro che la ritrovano è necessario ponderarne la cagione, ed è perchè pochi sono coloro, che in questa somma nudità e votamento dello spirito sappiano e vogliano entrare. Il sentiero infatti dell'alto monte di perfezione, in qualsivoglia modo pieghi, andando sempre all'insù, ed essendo stretto, esige tali viandanti, che non siano da peso alcuno quanto alla parte inferiore aggravati, nè quanto alla superiore da veruna cosa imbarazzati. Che poichè un affare è questo, in cui Dio solo si cerca e si acquista, Dio solo è quello, che assi da traficare e guadagnare.

43. Da tutto ciò chiaro si scorge, che non solamente deve l'Anima da qualunque cosa alle creature appartenga essere sviluppata; ma che deve spropriarsi eziandio ed annichilarsi intorno le cose tutte, che concernono lo spirito.

[1] *l.* 2. *c.* 8. *n.* 45. [2] *Matth.* 7. 14. [3] *l.* 1. *c.* 13. *n.* 25.

rito. Quindi instruendone, ed incamminandone il nostro Salvatore per questa via, proferì in San Marco quella sì ammirabile dottrina, non so s'io mi dica, tanto meno dalle persone spirituali esercitata, quanto è loro più necessaria; la quale appunto perchè a tal segno lo è, e fa sì bene al nostro proposito, riferirò e spiegherò quì secondo il vero spirituale suo senso: [1] *Si quis vult me sequi, deneget semetipsum, & tollat Crucem suam, & sequatur me. Qui enim voluerit Animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdiderit animam suam propter me..... salvam faciet eam.* Se alcuno vuol seguire i miei passi, rinneghi se medesimo, e pigli la sua Croce, e mi seguiti. Perchè colui, che vorrà salvare l'Anima sua, la perderà, e colui, che per amor mio la perderà, questi verrà a salvarla. O chi potesse quì dare ad intendere, praticare, e godere ciò, che si contiene in sì alta dottrina, dal nostro Salvatore intorno l'annegare noi medesimi insegnata; acciocchè vedessero le persone spirituali, quanto è diversa la maniera, che debbon tenere in questo cammino da quello, che pensano molti di loro, persuadendosi, che basti qualsivoglia ritiratezza e riforma nelle cose: altri poi si appagano di esercitarsi in qualche modo nelle virtù, e continuano l'Orazione, e seguono la mortificazione, ma non arrivano alla nudità, povertà, o annegazione, o purezza di spirito (il che torna nella stessa cosa) quì dal Signore a noi consigliate: poichè van tuttavia nutrendo e vestendo di consolazioni la loro naturalezza, anzi che per amor di Dio in questo ed altro spogliarla ed annegarla; pensando, che basti reprimerla circa le cose del mondo e non già intorno la spirituale proprietà annichilarla e purificarla. Donde nasce, che offerendosi loro taluna di queste massiccie cose, cioè l'annichilazione d'ogni piacere in Dio per mezzo delle aridità, de' disgusti, e de' travagli, nei quali è posta la pura Croce spirituale e la nudità dello spirito povero di Cristo; da essi fuggono, come dalla morte; e vanno solo in traccia di dolcezze, e di saporose comunicazioni, e d'immergersi in Dio, il che non è annegazione di lor medesimi nè nudità, ma piuttosto golosità di spirito. In ciò si fanno spiritualmente della Croce di Cristo nemici; posciachè il vero spirito cerca piuttosto in Dio lo sciapito che il gustoso, ed inclina più al patire che alle consolazioni e più a privarsi d'ogni bene per amor di Dio che a posséderlo, in somma più alle aridita ed afflizioni, che alle dolci influenze; sapendo che questo si è il seguir Cristo ed annegare se medesimo: ma l'altra maniera forse è un cercare se stesso in Dio, il che all'amore è molto contrario. Conciosiachè cercare se stesso in Dio significa proccurarsi le delizie e i trattenimenti di lui: ma rintracciare Dio puramente in se porta seco il voler non solo di questa o di altra cosa per esso privarsi; ma eziandio disporsi a volere ed eleggere per Cristo tutto il più dissipito, o sia di Dio, o sia del mondo: nella qual cosa consiste l'amor di Dio.

44. O chi potesse dar ad intendere, fin dove Iddio vuole, che questa annegazione si porti! Certamente ella dev' essere, come una morte, ed un annichilamento temporale, naturale, e spirituale in tutte le cose rispetto all'estimazione della volontà, onde se ne ricava tutto il guadagno. Questo è pur ciò, che volle significare il nostro Salvatore, dicendo, che chi vorrà salvare l'Anima sua, egli la perderà, cioè colui, che vorrà possedere alcuna cosa o acquistarla per se, egli la perderà: e chi l'Anima sua per me perderà, questi verrà a guadagnarla: vale a dire, chi farà per amor di Cristo rinuncia di tutto ciò, che la sua volontà potesse desiderare e godere; quelle cose eleggendo, che più si accosta-

[1] *Marci* 8. 34. & 35.

costano alla Croce, (il che dallo stesso Signore presso S. Giovanni si chiama odiar l'Anima sua) questi la guadagnerà: [1] *Qui odit animam suam.* Il medesimo insegnò Sua Maestà a que' due discepoli, che la destra e la sinistra gli domandarono; poichè non iscusando punto la dimanda da essi fatta della Gloria, [2] offerse loro il calice, che doveva egli bere, come cosa in questa terra più de' godimenti preziosa e sicura. Questo calice abbraccia il morire alla propria naturalezza, spogliandosi di essa, acciocchè si possa per questo angusto sentiero avanzare in tutto ciò, che, come dicessimo, [3] potrebbe al senso appartenere ed anche allo spirito, come ora diremo, cioè all'intendere, al godere, ed al sentire. Di maniera che non solo rimanga dell'uno e dell'altro spropriata; ma nè anche venga impedita da questo secondo genere, che tocca lo spirito nell'andare per sì stretto cammino: poichè al dire del Salvatore altro in esso non vi si trova, che annegazione e Croce, la quale si è il bastone, cui appoggiarsi nel camminare, e che grandemente alleggerisce e facilita il viaggio. Quindi è, che nostro Signore disse in S. Matteo; [4] *Jugum enim meum suave est, & onus meum leve.* Il mio giogo è soave, ed il mio peso, cioè la Croce, è leggiero. Perchè se l'uomo determina di suggettarsi e portar questa Croce, che si è un risolversi da dovero a voler incorrere e sostenere in tutte le cose travagli per amor di Dio, in esse tutte troverà un grande alleggerimento, e non poca soavità per camminare questa strada così d'ogni cosa spogliato senza nulla volere. Ma se pretende di averne alcuna con qualche proprietà, o sia di Dio, o di altra cosa, egli non va nudo nè in piena annegazione, e quindi non intenderà quest' angusta strada nè potrà per essa salire. Vorrei pur alle persone spirituali persuadere, che questa via del Signore non consiste in moltiplicare meditazioni, o altri esercizj e piaceri divoti; (ancorchè ciò a' principianti sia necessario) ma in una sola cosa indispensabile, cioè in saper negare da dovero se stesso così nell'interiore, come nell'esteriore, dandosi al patire ed allo annichilarsi in tutto per amore di Cristo. Perciocchè esercitandosi in questo, tutto il rimanente, e di più ancora in un tale stato si opera, e si trova. Che se manca questo esercizio, che si è il fondamento e la radice delle virtù, tutte le altre maniere di procedere sono un aggirarsi intorno a frivole cose senza profitto, comecchè vi godano di altissime meditazioni e comunicazioni. Non si può in fatti profittare, fuorchè imitando Cristo, che si è la via, la verità, e la vita: [5] *Ego sum via, veritas, & vita: Nemo venit ad Patrem, nisi per me:* E niuno al Padre viene, che per mezzo di lui. Parimente in altro luogo: [6] *Ego sum ostium, per me si quis introierit salvabitur.* Io sono la porta, se alcuno per mio mezzo entrerà, questi si salverà. Che perciò qualsivoglia spirito, che cerchi di andare per via di dolcezze e di facilità, e fugga d'imitar Cristo, io non lo giudicherei per buono.

45. E perchè ho detto, che Cristo è via, e che questa via consiste in morire alle nostre proprietà di natura nell'ordine sensitivo e spirituale, voglio quì spiegare, come ciò si faccia ad esempio di Cristo, essendo egli il nostro esemplare e la nostra luce. Quanto al primo egli è certo, che Cristo morì nell'ordine sensitivo in tutta la sua vita spiritualmente, e naturalmente nella sua morte. Poichè, com'egli testifica, non ebbe vivendo dove posare il capo: [7] *Filius autem hominis non habet, ubi caput reclinet;* e molto meno vell'ebbe in morte. Quanto al secondo certo è, che vicino a morire restò parimente abbandonato e nell'Anima come annichilato, lasciandolo il Padre in una intima aridità sen-

za

[1] *Joan.* 12. 25. [2] *Matt.* 20. 21. [3] *l.* 1. *c.* 4. *n.* 7. [4] *Matt.* 11. 30. [5] *Joan.* 14. 6. [6] *Joan.* 10. 6. [7] *Matt.* 8. 20.

za conforto alcuno. Onde gridò sulla Croce. [1] *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Dio mio, Dio mio, perchè mi ai tu abbandonato? il quale abbandonamento fu il più sensitivo, che in vita sua sofferisse. Quindi è, che allora fece la maggior opera, che nel corso di tutta la sua vita di maraviglie e di miracoli piena abbia fatta, e fu di reconciliare ed unire per grazia con Dio il genere umano: il che fece nel tempo e punto, in cui si trovò questo Signore totalmente annichilato: intendasi però nella riputazione degli uomini; poichè siccome lo vedevano su di un legno morire, piuttosto lo dileggiavano, che in qualche parte stimarlo: intendasi del pari secondo la natura, rispetto a questa annichilandosi in certo modo, allorchè morì: e finalmente quanto all'aiuto ed alla consolazione del Padre, che allora lo abbandonò, acciocchè esattamente il debito pagasse, e l'uomo a Dio riunisse, restando così annichilato e quasi al nulla ridotto. Al quale proposito dice di lui Davidde: [2] *Ad nihilum redactus sum, & nescivi.* Acciocchè il buono spirituale intenda il mistero della porta e della via, che si è Cristo, per unirsi con Dio; e sappia, che quanto più per amor di Dio si annienterà secondo queste due parti sensitiva e spirituale, tanto più a Dio si unisce, e fà un'azione più grande. Quando poi verrà a restarsene in nulla, cioè in una somma umiltà, risoluto, allora è compiuta l'unione fra l'Anima e Dio, il quale stato è il maggiore e più alto, a cui si possa in questa vita arrivare. Ciò adunque non consiste in delizie, nè in piaceri, nè in sentimenti spirituali, ma in una viva morte di Croce sensitiva e spirituale, interiore ed esteriore. Non mi voglio allungare di più in questo ragionamento, sebbene non vorrei mai finire di ragionarne; perchè veggo, che molto poco è conosciuto Gesù Cristo da coloro, che si tengono per suoi amici, vedendoli cercare in esso gusti e consolazioni, amando grandemente se stessi, e non piuttosto molto più le sue amarezze e morti per amore di lui. Parlo di codesti, che passano per suoi amici; poichè gli altri, che da lui sono lontani ed alieni, cioè i gran letterati, e i potenti, e que' tutti, che vivono colà nel mondo fra le sollecitudini delle loro pretensioni e maggioranze, dei quali possiam dire, che non conoscono Cristo, e che il fine loro, per buono che sia, sarà molto amaro: costoro, dissi, non sono in questo libro menzionati; se ne farà tuttavia nel giorno del Giudizio menzione, poichè ad essi conveniva principalmente insegnare questa dottrina di Dio, siccome a persone, riguardo alle loro lettere, ed allo stato più alto, poste dal Signore per segno e scopo dell'altre. Ma favelliamo ora secondo l'intelligenza dell'uomo spirituale, e particolarmente di quello, a cui Dio ha fatto la grazia di porlo nello stato di contemplazione; (poichè come ho detto [3], passo ora a trattare con distinzione di questi) e diciamo come debbasi indirizzare a Dio per via di Fede, e delle contrarie cose purgarsi, accingendosi a battere questo angusto sentiero della oscura contemplazione.

CAPITOLO VIII.

Si tratta in generale, come nessuna creatura, nè cognizione alcuna, che venga a cadere nell'intelletto, può servire di prossimo mezzo alla divina unione con Dio.

46. PRima che trattiamo del proprio ed acconcio mezzo per la unione con Dio, che si è la Fede, è duopo provare, che nessuna creata o pensata cosa può servire all'intelletto di proprio mezzo per unirsi con Dio; e come tutto quello, a che può giugnere l'intelletto, gli serve piuttosto d'im-

[1] *Matt.* 8. 20. [2] *Ps.* 72. 22. [3] *lib.* 2. *cap.* 6. *sul fine.*

d'impedimento, che di mezzo, se vi si volesse appoggiare. Ora in questo capitolo stabiliremo ciò in generale, e dopo andremo parlandone in particolare, [1] discendendo a tutte le cognizioni, che può la mente ricevere per mezzo di qualche senso interno o esterno, ed agl'inconvenienti e danni, che da tutte codeste notizie gli ponno seguire, perchè non avanzi al proprio mezzo della Fede appoggiata. Si deve dunque sapere, che secondo la regola della Filosofia tutti i mezzi devon essere al fine proporzionati, ritenendo una tale convenienza e somiglianza con lui, che basti, perchè si possa mediante questa conseguire il fine preteso. A cagion d'esempio: Vuole taluno arrivare ad una città? è duopo necessariamente, che questi si avvii per quella strada, la quale è il mezzo, che alla città medesima conduce. Similmente devesi egli congiungere ed unire il fuoco col legno? è necessario, che il calore, siccome mezzo, disponga il legno a tanti gradi d'esso calore, sicchè venga ad avere molta somiglianza e proporzione col fuoco. Ond'è, che se volesse alcuno disporre il legno con altro mezzo, che col proprio del calore, come sarebbe a dire coll'aria, o coll'acqua, o colla terra, sarebbe impossibile, che il legno al fuoco unir si potesse. Allo stesso modo adunque, perchè l'intelletto venga in questa vita, per quanto in essa si può, ad unirsi con Dio, necessariamente ha da pigliar quel mezzo, che lega con lui, ed ha con esso prossima somiglianza. Intorno a che dobbiamo avvertire, che fra tutte le creature superiori ed inferiori non ven'ha alcuna, che prossimamente si unisca con Dio, o all'essere di lui, rassomigli. Perchè sebbene è vero, che tutte, giusta la sentenza dei Teologi, anno una certa relazione a Dio e qualche traccia di lui alcune più ed altre meno, secondo che l'esser loro è più o meno principale; non c'è però fra Dio e loro relazione alcuna nè simi-litudine essenziale, anzi infinita è la distanza, che passa tra il divino suo esse e il loro: e perciò non è possibile, che l'intelletto possa colpire perfettamente in Dio per mezzo delle creature, o siano celestiali o terrene, in quanto che non vi è proporzione di somiglianza. Così parlando Davidde delle creature celestiali dice: [2] *Non est similis tui in Diis, Domine*. Signore, non si trova fra gli Dei alcuno simile a te, chiamando Dei i santi Angioli e le Anime beate. E in altro luogo dice: [3] *Deus in sancto via tua. Quis Deus magnus, sicut Deus noster?* O Dio la tua strada è situata nella santità. Chi è un Dio sì grande, come il nostro Dio? Quasi dicesse: La strada per venire a te, o Dio, è una strada santa, cioè purità di Fede. Che perciò qual Dio vi sarà tanto grande? vale a dire, qual santo in gloria sì elevato, e qual' Angelo di sì nobile essenza sarà tanto grande, che serva di strada proporzionata e bastevole per venire a te? Parlando poi il medesimo Profeta unitamente delle cose terrene e delle celesti si esprime così: [4] *Quoniam excelsus Dominus, & humilia respicit, & alta a longe cognoscit*. Il Signore è alto, e riguarda le cose basse, e le alte di lontano conosce. Come se dicesse: Essendo nel suo essere sublime, vede, ch'è molto basso l'essere delle cose terrene al suo eccelso paragonato: e le cose alte, che sono le celestiali creature, sono pur da lui conosciute molto dal suo essere lontane. Niuna creatura adunque può di proporzionato mezzo servire per andarsene perfettamente a Dio.

46. Nè più nè meno tutto ciò, che in questa vita può colla fantasia immaginarsi o intendersi colla mente, non è capace di essere un prossimo mezzo alla unione di Dio. Conciosiachè se favelliamo naturalmente, in qualsivoglia maniera avvenga, non può l'intelletto cosa alcuna capire, che non dipenda dalle forme e dalle immaginazioni delle cose, che per i sensi corpo-

[1] *l.* 2. *c.* 10. *n.* 48. [2] *Ps.* 85. 8. [3] *Ps.* 76. 14. [4] *Ps.* 137. 6.

porei ricevonsi, i quali, come abbiam detto, [1] non possono di mezzo servire: e perciò non è possibile dall'intendimento naturale trarne profitto. Se poi ragioniamo del sopranaturale, per quanto si può in questa vita parteciparne, non ha l'intelletto nel carcere del corpo disposizione nè capacità alcuna a ricevere notizie chiare di Dio: non essendo di questo stato notizie tali, e dovendo l'uomo o morire, o non le ricevere. Che perciò disse Dio a Mosè: [2] *Non enim videbit me homo, & vivet*: Non mi vedrà uomo alcuno, che possa in vita durare. Allo stesso effetto scrisse S. Giovanni, [3] *Deum nemo vidit unquam*. Niuno giammai ha veduto Dio. E San Paolo con Isaia dice: [4] *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit*: [5] Non lo vidde occhio alcuno, nè orecchio l'udì, nè mai venne in pensiero umano. Questa si è la cagione, per cui Mosè al Rovetto [6] non ardiva di considerar cosa alcuna, trovandosi alla presenza di Dio: conoscendo, che non aveva forze il suo intelletto da pensare a Dio secondo il dovere, quantunque ciò nascesse dall'alto sentimento, ch' egli di lui aveva. Del nostro pure Santo Padre Elia si dice, [7] che sul monte si coprì la faccia alla presenza di Dio, il che significa accecare il proprio intelletto, non osando una sì bassa cosa d'investigarne una sì alta, e chiaro scorgendo, che qualunque cosa avesse pensato e particolarmente inteso, sarebbe stata molto distinta e dissimile da Dio. Non può pertanto alcuna notizia o apprensione di questo mortale stato servire di mezzo tanto prossimo all'alta unione dell'amor di Dio. Perciocchè tutto quello, che può mai l'intelletto comprendere, godere la volontà, o fabbricarsi l'immaginazione, tutto ciò è molto, come si disse, a Dio dissomigliante e sproporzionato. Lo diede mirabilmente ad intendere il Profeta Isaia, dicendo: [8] *Cui ergo similem fecistis Deum? aut quam imaginem ponetis ei? Nunquid sculptile conflavit faber, aut aurifex auro figuravit illud, & laminis argenteis argentarius?* A che cosa dunque avete potuto Iddio rassomigliare? O quale immagine gli farete, che lo rappresenti? Potrà forse alcuna statua formarne il fabro, o l'orefice figurarlo coll'oro, o l'argentiere in piastre d'argento? Pel fabro s'intende la mente, la quale ha per ufizio di formare il conoscimento, e spogliarlo del ferro delle specie, e de' fantasmi. Per l'artefice dell'oro prendo la volontà, la quale è valevole a ricevere la figura e la forma del piacere cagionato dall'oro dell'amore, con cui l'ama. Per l'argentiere, che quì si dice non figurarlo in piastre d'argento, intendesi la memoria colla sua immaginazione, le cui notizie ed immagini, che può ella fingere e fabbricare, si può con molta proprietà dire, che siano come piastre d'argento. Quindi torna lo stesso, come se dicesse: nè l'intelletto colle sue cognizioni potrà capire cosa simile a Dio; nè la volontà potrà assaggiare dolcezza alcuna, che s'uguagli a quella, ch'è Dio; nè la memoria riporrà nella immaginazione notizie o idee, che lo rappresentino. Egli è dunque evidente, che niuna di queste notizie può l'intelletto a Dio immediatamente incamminare; anzichè per arrivarlo deve piuttosto procedere non intendendo, che volendo intendere; piuttosto accecandosi e mettendosi in tenebre, che aprendo gli occhi per più al divino raggio accostarsi. Quindi è, che la contemplazione, per mezzo di cui l'intelletto s'illumina da Dio, viene Teologia Mistica chiamata, che vuol dire Sapienza di Dio segreta; essendo secreta all'intelletto medesimo, che la riceve. San Dionigi la chiama raggio di tenebra, della quale dice il Profeta Barucco: [9] *Viam autem sapientiæ nescierunt, neque commemorati sunt semitas ejus*. Non v'è chi sappia, qual sia la stra-

G da

[1] *l. 2. c. 5. n. 39.* [2] *Exod. 33. 20.* [3] *Joan. 1. 18.* [4] *1. ad Cor. 2. 9.* [5] *Isaiæ 64. 4.* [6] *Actor. 7. 32.* [7] *3. Reg. 19. 13.* [8] *Isaiæ 40. 18. & 19.* [9] *Baruc. 3. 23.*

da della Sapienza, nè chi possa far menzione de' suoi sentieri. Egli è adunque manifesto: che deve accecarsi l'intelletto in tutte quelle vie, che può egli battere per unirsi a Dio. Il Filosofo Aristotele insegna, che della stessa maniera, come gli occhj del Vipistrello si riferiscono al Sole, da cui sono totalmente ottenebrati, il nostro intelletto pure si porta a ciò, che v'è in Dio di più luminoso, e tenebre diviene riguardo a noi. Dice di più, che quanto le divine cose sono in se più alte e più chiare, a noi divengono più ignote ed oscure. Il che parimente afferma l'Apostolo, dicendo: le cose più alte di Dio sono le meno intese dagli uomini. Non si finirebbe mai a questo passo di addurre autorità e ragioni per provare, che fra tutte le create cose, le quali possono nella mente cadere, non vi è scala alcuna, ond'ella a questo alto Signore possa poggiare. Anzi è necessario sapere, che se volesse l'intelletto da tutte queste cose o d'alcuna di loro cavar profitto, come da mezzo prossimo per tale unione, non solo gli sarebbero d'impedimento, ma potrebbero essergli nel salir questo monte occasione di molti errori ed inganni.

CAPITOLO IX.

Come la Fede è il prossimo e proporzionato mezzo dell' intelletto, perchè l'Anima possa arrivare alla divina unione d'amore. Il che si prova con autorità e figure della divina Scrittura.

47. DAl fin quì detto si raccoglie; che per essere la mente a questa divina unione disposta, deve restarsene pura e vota di tutto ciò che potesse sotto i sensi cadere, ed insieme spedita da quelle cose, che posson essere con chiarezza comprese dall'intelletto, già intimamente riposato, cheto, e posto in Fede, la qual sola e prossimo e proporzionato mezzo, onde l'Anima si unisca con Dio: non vi essendo altra differenza, se non che sia egli o veduto o creduto. Conciosiachè siccome Dio è infinito, così ella infinito ce lo propone; e siccome è Trino ed Uno, medesimamente Trino ed Uno lo dimostra. Quindi per questo solo mezzo Iddio all' Anima si manifesta in una divina luce, che qualsivoglia intendimento sorpassa. Per la qual cosa quanto più è l'Anima piena di Fede, tanto più si unisce con Dio. [1] Questo volle dire S. Paolo [2] nell' autorità sopraccitata, scrivendo: che chi ha da unirsi con Dio, è duopo che creda, cioè che vada per via di Fede verso lui camminando; al quale effetto dev' essere l'intendimento cieco ed al buio in sola Fede, perchè sotto queste tenebre si unisce l'intelletto con Dio, e sotto di esse sta Dio nascoso, secondo che l'afferma Davidde con queste parole: [3] *Et caligo sub pedibus ejus. Et ascendit super Cherubim, & volavit, volavit super pennas ventorum. Et posuit tenebras latibulum suum, in circuitu ejus tabernaculum ejus: tenebrosa aqua in nubibus aeris.* Pose sotto i suoi piedi l'oscurità, e salì sopra i Cherubini per volare, e sopra le ale de' venti volò, e scelse per suo nascondiglio le tenebre, d'intorno a quello piantò il suo tabernacolo, che si è l'acqua tenebrosa fra le nuvole dell'aria. Quanto a ciò che dice d'aversi messa sotto i piedi l'oscurità, e che prese per luogo in cui appiattarsi le tenebre, e che il suo tabernacolo d'intorno a quel nascondiglio è l'acqua tenebrosa; tutto ciò significa l'oscurità della Fede, in cui sta il Signore rinchiuso: e dicendo, che sopra i Cherubini salì, e volò sulle piume de' venti, si deve intendere, che vola sopra qualunque intelletto, interpretandosi i Cherubini per intelligenti o contemplanti. Le penne de' venti significano le sottili elevate notizie e i concet-

[1] *l.* 2. *c.* 4. *n.* 37. [2] *ad Hebr.* 11. 6. [3] *Psalm.* 17. 10.

cetti degli spiriti, sopra tutte le quali cose s'innalza il divino suo essere, a cui non può alcuno colle proprie forze arrivare. In figura di ciò leggiamo nelle Scritture, che terminato avendo Salomone di edificare il Tempio, vi discese Iddio dentro una nuvola, e lo riempì di maniera, che non vi potevano i figliuoli d'Israello vedere; ed allora parlò Salomone e disse; [1] *Dominus dixit, ut habitaret in nebula*. Il Signore ha promesso, che in una nuvola abiterebbe. A Mosè parimente in una nuvola compariva, [2] dentro di cui Dio stava coperto. E tutte le volte, che Iddio singolarmente si comunicava, facevasi in tenebre vedere, come si può in Giobbe osservare, dove la Scrittura dice, che Dio dall'aere oscuro gli favellò: [3] *Respondens autem Job de turbine, dixit*. ✠Tutte le quali tenebre significano l'oscurità della Fede, sotto di cui la Divinità, comunicandosi all'Anima, sta coperta. Allora poi cesserà questa, quando, come dice San Paolo: [4] *Cum* ✠*autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est*. Finirà ciò, ch'è imperfetto, cioè queste tenebre della Fede, e succederà ciò, ch'è perfetto, vale a dire la luce divina. Del che pure abbiamo una immagine nelle truppe di Gedeone, di cui scrivesi, che tutti i soldati avevano le fiaccole in mano, e pure non le vedevano, tenendole dentro alcuni vasi nascoste, spezzati i quali subito comparve la luce: [5] *Dedit tubas in manibus eorum, lagenasque vacuas,* ✠*ac lampades in medio lagenarum*. Così la Fede per que' vasi figurata contiene in se la divina luce, cioè la verità di ciò, che Dio è in se stesso. Finita poi che sia la Fede, e rompendosi il filo, e venendo il termine di questa vita mortale, essa pure verrà quasi a spezzarsi, e la luce e la gloria della Divinità incontanente risplenderanno. Egli è adunque manifesto, che l'Anima per giugnere in questa vita ad unirsi con Dio, e comunicare immediatamente con lui, deve necessariamente accoppiarsi alle tenebre, in cui Salomone disse, ch'egli promesso aveva di abitare; e deve accostarsi all'aere tenebroso, donde gli piacque di rivelare a Giobbe i suoi segreti: deve eziandio prendere in mano al buio le urne di Gedeone, per aver nelle mani (cioè nelle opere della volontà) la luce, che sebbene oscuramente in Fede, si è l'unione d'amore; perchè poi spezzandosi di questa vita i vasi, senza indugio Iddio nella Gloria a faccia a faccia si veda. Ne rimane dunque ora da spiegare a parte a parte tutte le cognizioni e apprensioni, che può ricevere l'intelletto, e l'impedimento e il danno, che possono in questo cammino della Fede apportare, e come l'Anima deve in esse adoperarsi; acciocchè anzi le siano giovevoli, che dannose tanto quelle, che appartengono ai sensi, quanto le altre, che riguardano lo spirito.

CAPITOLO X.

In cui si distinguono tutte le apprensioni e cognizioni, che possono nell' intelletto cadere.

48. Avendo noi a trattar in particolare della utilità e del danno, che le notizie e le apprensioni dell'intelletto possono cagionare all' Anima intorno a questo sopraddetto [6] mezzo della Fede per la divina unione, è necessario di ora distinguere tutte le apprensioni, così naturali, come sopranaturali, che può l'intelletto stesso ricevere, acciocchè tosto andiamo per ordine e colla possibile brevità in esse più distintamente indirizzandolo nella notte ed oscurità della Fede. Si deve adunque sapere, che per due strade può la mente ricevere notizie e cognizioni; una è naturale, e l'altra sopranaturale. La naturale abbraccia tutto quello, che o per via de'

[1] 3. Reg. 8. 12. [2] Ex. 19. 9. [3] Job 38. 1. & 40. 1. [4] 1. ad Cor. 13. 10. [5] Judi. 7. 16. [6] l. 2. c. 9. n. 47.

sensi naturali, o dopo di essi per se medesimo può l'intelletto capire: la sopranaturale comprende tuttociò, che all'intelletto sopra la sua capacità e attitudine naturale vien dato. Di queste sopranaturali notizie altre sono corporee, ed altre spirituali. Le corporee in due maniere si acquistano: ne riceve alcune l'intelletto per mezzo de' sensi corporali esteriori, altre per mezzo de' sensi corporali interiori; nelle quali parti racchiudonsi tutte le cose, che può l'immaginazione apprendere, fingere, e fabbricare. Le spirituali eziandio si formano in due maniere; una è distinta e particolare, l'altra confusa, oscura, e generale. Nella distinta e particolare vi entrano quattro maniere di apprensioni particolari, che senza il mezzo di corporeo senso si comunicano allo spirito, e sono: Visioni, Rivelazioni, Locuzioni, e Sentimenti spirituali. L'intelligenza oscura e generale in una sola guisa consiste, ed è la contemplazione, che per mezzo della Fede s'infonde. In questa dobbiamo l'Anima collocare, incamminandola ad essa per via dell'altre, e cominciando dalle prime, e spogliandola di tutte.

CAPITOLO XI.

Dell'impedimento e danno, che può l'Anima ricevere nelle apprensioni dell'intelletto per via di ciò, che sopranaturalmente ai sensi corporali esteriori si rappresenta: e come l'Anima in esse deve portarsi.

49. LE prime notizie, nel precedente capitolo da noi menzionate, sono quelle, che all'intelletto per via naturale appartengono. Delle quali perchè se n'è trattato nel primo libro [1], dove l'Anima nella notte del senso s'incamminò, quì non ne faremo parola: avendo ivi di esse data all'Anima una convenevole dottrina. Ciò pertanto, che abbiamo nel presente capitolo a trattare, verserà intorno a quelle notizie ed apprensioni, che spettano all'intelletto solo sopranaturalmente per via de' sensi corporali esteriori, che sono Vedere, Udire, Gustare, Odorare, e Toccare; circa i quali tutti sogliono alle persone di spirito comparire rappresentazioni ed oggetti, sopranaturalmente veduti e proposti. Conciosiachè intorno la vista sogliono comparir loro figure e personaggi dell'altra vita, come di alcuni Santi, ed Angioli buoni e cattivi, e qualche straordinario lume e splendore. Colle orecchie accade loro di udire alcune insolite parole, o dalle persone, che veggono, pronunciate, o senza veder chi le dice. All'odorato sentono talvolta sensibilmente odori soavissimi senza sapere, d'onde procedano. Al gusto similmente succede di sentire un molto soave sapore: e per ultimo nel tatto la maniera del godimento e della soavità alle volte è tale, che sembra, che tutte le midolle ed ossa ne provino piacere, fioriscano, ed in esso s'immergano siccome suol esser quella, che Unzione di Spirito si chiama, e che da esso alle membra ancora delle semplici Anime si diffonde. Questo gusto poi del senso intanto suole dagli spirituali provarsi, in quanto che l'affetto e la divozione dello spirito sensibile in cadauno alla propria guisa più o meno il produce. Che perciò è da sapersi, che quantunque tutte queste cose possano per via del Signore ne' sensi corporali accadere; non mai debbonsi assicurare in esse, nè ammetterle, anzi totalmente fuggirle, senza voler esaminare, se buone siano o cattive: Perchè siccome sono molto esteriori e corporali, così tanto meno è certo, che vengano da Dio: essendo di lui più proprio il comunicarsi allo spirito, in cui per l'Anima v'è maggior sicurezza e profitto, che al senso, nel quale ordinariamente vi sono molti pericoli ed inganni. Conciosiachè

[1] l. 1. cap. 6. & 10. a 11. & 18.

chè in tali grazie il senso corporeo si fa giudice ed estimatore delle cose spirituali; pensando, che siano così, com'egli le sente, quantunque tanto differenti elle sono, come il corpo dall'Anima, e la sensualità dalla ragione è diversa. Il senso per verità del corpo è tanto delle spirituali cose ignorante, come delle ragionevoli un giumento: e quindi falla grandemente colui, che le stima, e si espone ad un gran pericolo d'essere ingannato; e per lo meno avrà in se un grave impedimento all'avanzare nelle cose di spirito. Tutte infatti le cose corporali non anno, come abbiam detto colle spirituali proporzione veruna; e perciò è sempre da temersi, che tali cose provengano piuttosto dal Demonio, che da Dio: avendo il Demonio nelle cose, che anno più del corporale ed esteriore, maggior parte, e potendo più agevolmente ingannare, che nell'altre più interiori. Questi oggetti pure e queste forme corporee, quanto più esterne sono, tanto meno apportano di profitto all'interno ed allo spirito per la molta distanza e poca proporzione, che passa fra lo spirituale e il corporale. Conciosiachè quantunque per mezzo di esse qualche parte di spirito si conferisca, come sempre si fa, allorchè sono da Dio; è però assai meno di quello, che se le medesime cose fossero più spirituali ed interiori. Oltre a ciò sono più disposte e facili a cagionare nell'Anima errore, presunzione, e vanità; essendochè siccome tanto palpabili sono e materiali, muovono grandemente il senso, ed al giudizio dell'Anima sembra, che ciò sia molto, perchè è molto sensibile; e dietro ad esso si porta abbandonando la sicura guida della Fede, e pensando che quella luce sia la scorta e il mezzo per arrivare al fine da lei preteso, che si è l'unione di Dio: e quanto più di cose tali fa stima, tanto più smarrisce il migliore della strada, ed il mezzo della Fede. Di più vedendo l'Anima, che tali straordinarie cose le avvengono, se le innesta bene spesso segretamente una certa opinione di se, quasi che ella sia qualche cosa dinanzi a Dio, il quale pensiero si oppone all'umiltà. Sa parimente il Demonio innestare molto bene nell'Anima un occulto compiacimento di se ed alle volte ancora non poco manifesto. A questo fine spesse fiate mette dinanzi ai sensi cotali oggetti, rappresentando alla vista immagini di Santi, e bellissimi splendori; e all'udito parole molto ingannevoli facendo udire; e sentire all'odorato soavi fragranze, e dolcezze alla bocca, e diletto al tatto; acciocchè per tali mezzi adescandoli, li faccia in molte colpe cadere.

56. Si anno pertanto da ributtar sempre tali rappresentazioni e sentimenti; poichè, posto anche il caso, che alcuni procedano da Dio, non perciò se gli fa ingiuria, nè si lascia di ricevere l'effetto e il frutto, che Iddio per mezzo loro nell'Anima vuol fare, ancorchè li rifiuti ella e non li voglia. La ragione di questo si è, perchè la visione corporale, ovvero la sensazione in alcuno degli altri sensi, come pure in qualsivoglia comunicazione delle più interne, se viene da Dio, al medesimo punto che comparisce, produce nello spirito il suo primo effetto, senza dar luogo e tempo all'Anima di deliberare, se la vuole o non la vuole. Perciocchè siccome in tali cose Iddio sovranaturalmente comincia senza bastevole diligenza e attitudine dell'Anima, alla stessa maniera senza sua diligenza e attitudine fa Iddio l'effetto, che con tali cose in essa pretende: essendo effetto, che si fa ed opera nello spirito passivamente senza libero consenso; e quindi perchè sia o cessi di essere, non consiste in volere o non volere. In quella guisa appunto che, se si gittasse sopra d'un uomo ignudo del fuoco, poco a lui gioverebbe il non volersi scottare, avendo necessariamente il fuoco da produrre il suo effetto.

Non

Non diversamente avviene alle buone Visioni e rappresentazioni, le quali, comecchè l'Anima nol voglia, partoriscono prima e principalmente in essa, che nel corpo, l'effetto. Quelle pure, che seguono per opera del Demonio, senza che l'Anima colla volontà vi concorra, cagionano in essa inquietudine o aridezza, vanità o presunzione di spirito: quantunque non sono queste di tanta efficacia nel male, come quelle di Dio nel bene. Poichè le visioni del Demonio si fermano assai ne' primi moti, e non possono muovere di più la volontà, s'ella nol vuole, e l'inquietudine, che seco portano, non dura molto: se la poca cautela dell'Anima, e lo smarrimento di coraggio non sono cagione, che duri. Ma quelle, che procedono da Dio, penetrano intimamente nell'Anima, e lasciano l'effetto loro d'un eccitamento e diletto vincitore, che le facilita il libero, ed amoroso consenso al bene, e ve la dispone. Contuttociò benchè siano da Dio, se l'Anima di queste sensazioni o Visioni esteriori fa stima, e tratta di volerle ammettere, ne seguono sei inconvenienti.

51. Il primo, che si va diminuendo la perfezione di regolarsi per via di Fede, derogando molto a questa le cose, che col mezzo dei sensi si sperimentano; poichè la Fede, come abbiam detto, [1] supera ogni senso: e in tal guisa dal mezzo della unione di Dio si allontana, non chiudendo gli occhj dell'Anima a tutte le cose de' sensi.

Il secondo, che se non si rifiutano, sono allo spirito d'impedimento: trattenendosi l'Anima in esse, ed all'invisibile non volando. Perciò questa era una delle ragioni, che diede ai suoi discepoli il Signore, perchè fosse loro convenevole, ch'egli partisse, acciocchè lo Spirito Santo scendesse: e per cui non lasciò, che dopo il risorgimento Maria Maddalena si accostasse ai suoi piedi; cioè per meglio fondarli tutti nella Fede.

Il terzo, che va l'Anima a tali cose applicandovi l'amor proprio, e verso la vera rassegnazione e nudità di spirito non cammina.

Il quarto, che va di esse perdendo l'effetto e lo spirito, che nell'interno cagionano, mentre fissa gli occhj nel loro sensibile, che si è il meno principale: e quindi non riceve tanto copiosamente lo spirito da esse prodotto, il quale s'imprime e conserva più, annegando tutto il sensibile, che dal puro spirito è molto diverso.

Il quinto, che va restando priva delle grazie di Dio, perchè con attaccamento le accoglie, e di esse notabilmente non si approfitta. L'accoglierle poi con amor proprio e non servirsene bene, è il medesimo, che volerle avere per in esse trattenersi; al qual fine Iddio non le dà; nè in questo stato ha l'Anima facilmente da determinarsi a credere, che vengano da Dio.

Il sesto, che volendole ammettere, si apre al Demonio la porta, perchè la inganni con altre somiglianti, le quali sa egli molto bene dissimulare e travestire per modo, che alle buone si rassomiglino; poichè può, come dice l'Apostolo [2], in Angelo di luce trasfigurarsi: *Ipse enim Satanas transfigurat se in Angelum lucis*. Del che tratteremo dopo, [3] mediante l'aiuto divino nel terzo libro al capitolo della gola spirituale.

52. Egli è pertanto all'Anima spediente, che, siano pur di chi si voglia, ad occhj chiusi le scacci; perchè non facendolo, darebbe tanto luogo a quelle del Demonio, ed a lui tanto braccio, che non solo in vece dell'une accoglierebbe le altre; ma di tal maniera potrebbero moltiplicarsi le visioni del Diavolo, e andar cessando quelle di Dio, che tutto venisse in fine ad essere dalla parte di colui, e nulla dalla parte di questo: come a molte Anime incaute e di poca dottrina è accaduto, le quali si credettero

[1] *l. 2. c. 9. n. 47.* [2] *2. ad Cor. 11. 14.* [3] *Not. osc. l. 1. c. 6.*

ro a tal segno sicure nel ricevere queste grazie, che molte di esse durarono gran fatica per fare a Dio ritorno in purità di Fede, e molte ancora non vi ritornarono: avendo già in loro il Demonio gittate profonde radici. Per la qual cosa è ben fatto chiudere loro gli occhj e in tutte temere; perchè rifiutando le cattive, si tolgono di mezzo gli errori di Satanasso, e le sincere scacciando, si leva l'impedimento della Fede, e lo spirito raccoglie il frutto da esse prodotto. E siccome, quando le ammettono, le va Iddio loro sottraendo, perchè vi sono attaccate, e non ne cavano ordinatamente profitto; e per l'opposto va il Demonio insinuando ed accrescendo le sue, perchè l'Anima dà loro luogo ed ingresso: così quando ella sta rassegnata e senza amor proprio in esse, il Demonio cessa, vedendo, che non apporta lor danno, e Dio per contrario va in quell'Anima umile e spropriata moltiplicando i favori, costituendola e collocandola sopra molte cose, come il ✠ servo che fu fedele nel poco: [1] *Quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam*. Nelle quali grazie, se l'Anima sarà tuttavia fedele, non si fermerà il Signore, finchè di grado in grado alla divina unione e trasformazione non l'innalzi. Conciosiachè nostro Signore va di tal guisa provando l'Anima e sollevandola, che in primo luogo la visita secondo la sua poca capacità sensibilmente; onde poi adoperandosi ella, come deve, e pigliando que' primi bocconi con sobrietà per fortificarsi e nutrirsi, ad altro maggiore e miglior cibo la trasferisca. Di maniera che se vincerà il Demonio nel primo, passerà al secondo; e se nel secondo pure sarà vittoriosa, passerà al terzo, e di mano in mano a tutte le sette mansioni, finchè l'introduca lo sposo nella Cella vinaria della sua perfetta Carità, [2] che sono li sette gradi d'amore. Felice quell'Anima, che saprà combattere contro la bestia dell'Apocalisse, [3] la quale ha sette teste, a questi sette gradi d'amore contrarie, e con esse teste a ciascheduno fa guerra; movendo ognuna di loro contro l'Anima in ognuna delle sopraddette mansioni, dove l'Anima va esercitando e guadagnando tutti i gradi del divino amore. Certo è, che se fedelmente combatterà in ognuna di esse, e vincerà, sia degna di passare di grado in grado o di mansione in mansione, finchè all'ultima arrivi: avendo alla bestia troncati i sette capi, con cui le faceva sì furiosa guerra, che dice quivi San Giovanni, che le fu permesso di combattere contro i Santi, e di poterli vincere, mettendo in opera contro ciascuno di questi gradi bastevoli arme e munizioni: *Et est datum illi bellum facere cum Sanctis, & vincere eos* [4]. Quindi è da dolersi assai, che molti, entrando in questa battaglia della vita spirituale contro la bestia, non siano ancora da tanto di reciderle il primo capo, annegando le sensuali cose del mondo. E poichè alcuni ciò conseguiscono, e glielo troncano, non le troncano il secondo, cioè le Visioni del senso, delle quali andiamo ragionando. Quello però, che maggiormente dà pena, si è, che non pochi, avendole non solo tagliati il primo e secondo capo, ma il terzo ancora, che ai sensi interiori corrisponde, passando dallo stato di meditazione, ed anche più avanti: al tempo di entrare nel puro dello spirito questa bestia li vince, e ritorna a levarsi contro di loro, sino a fare che ripulluli il primo capo, e prendendo seco altri sette spiriti di se più tristi, [5] rendere colla ricaduta il fine loro delle prime cadute peggiore. Deve adunque l'uomo spirituale rinnegare tutte le apprensioni e i diletti di corpo, che cadono nei sensi esteriori, se vuole troncare il primo e secondo capo a questa bestia, entrando nella prima e seconda stanza di amore in viva Fede, e non volendo appigliarsi nè intralciarsi in

[1] *Matt.* 9. 21. [2] *Cant.* 2. 4. [3] *Apocal.* 13. 1. [4] *Apocal.* 13. 7. [5] *Luc.* 11. 26.

in ciò, che ai sensi segli offerisce: in quanto che apporta maggiore impedimento alla notte spirituale della Fede.

53. Chiaro adunque sta, che queste Visioni ed apprensioni sensitive non possono servire di mezzo alla divina unione, perchè non sono con Dio in alcuna maniera proporzionate: e questa fu una delle cagioni, per cui non volle Cristo, che Maria Maddalena il toccasse, ed all' Apostolo San Tomaso lo permise, siccome a colui, che al migliore e più perfetto mirava. Così il Demonio si compiace molto, quando un' Anima cerca di ammettere Rivelazioni, e la vede loro inclinata; perchè ha egli allora non poca occasione d' inserirvi errori, e derogare, per quanto mai può, alla Fede: restando, come s'è detto, l' Anima di esse vaga esposta ad una grande ignoranza, e bene spesso a molte tentazioni e scioccherie. Mi sono allungato alquanto intorno a queste apprensioni esteriori, per dare un po più di luce alle altre, di cui abbiamo a trattare in appresso. Avrei però tanto che dire circa questa parte, che malagevole sarebbe trovarci il fine; e conosco d' essere stato troppo breve, dicendo solo, che si abbia cura di non ammetterle mai, se non alcuna in qualche caso assai raro, e dopo un diligente esame di persona dotta, spirituale, e sperimentata: ed allora senza concorrervi col desiderio.

CAPITOLO XII.

In cui si tratta delle apprensioni immaginarie e naturali: Spiega, che cosa siano, e prova, che non ponno essere mezzo proporzionato alla unione di Dio; e il danno, che reca il non sapere a suo tempo da esse staccarsi.

54. PRima [1] che trattiamo delle Visioni immaginarie, che sopranaturalmente sogliono all' interno senso, cioè alla immaginativa e fantasia rappresentarsi, conviene, se vogliamo procedere con buon ordine, trattar quì delle apprensioni naturali dello stesso senso interno corporeo; acciocchè andiamo avanzando dal meno al più e dal più esterno al più interiore, finchè si arrivi all' intimo raccoglimento, dove si unisce l' Anima con Dio. Questo medesimo ordine abbiamo sino a quì seguito; trattato avendo primieramente di spogliar l' Anima delle apprensioni naturali degli oggetti esteriori, e per conseguenza delle forze naturali degli appetiti: il che si fece nel primo libro, in cui della notte del senso ragionammo [2]. Dopo di ciò abbiamo subito cominciato a spogliarla in particolare delle apprensioni esterne sopranaturali, che succedono ai sentimenti esteriori, secondo che si terminò di dire nel capitolo passato, a fine d' avviare l' Anima alla notte dello spirito in questo secondo libro. Ora quel che prima d' ogni altra cosa ci si presenta, è il senso corporale interiore, cioè l'immaginazione e la fantasia, le quali dobbiamo egualmente votare di tutte le forme ed apprensioni immaginarie, che naturalmente in esse ponno cadere; e provare, come egli è impossibile, che l' Anima arrivi alla unione di Dio finchè non cessa d' operare con esse: in quanto che non ponno essere nè proprio nè prossimo mezzo a quella unione.

55. Si deve pertanto sapere, che i sensi, dei quali in questo luogo particolarmente favelliamo, son di due classi, corporali e interiori, che si chiamano immaginazione e fantasia, i quali ordinatamente servono l' uno all' altro, perchè in uno vi è qualche discorso, sebbene imperfetto e d' una maniera imperfettta, e l' altro forma l' immagine, cioè l' immaginazione. Ora al nostro proposito torna il medesimo trattare del primo o del secondo. Per la qual cosa quando non nomineremo

[1] *l. 2. c. 16. n. 69.* [2] *l. 1. c. 4. n. 7.*

mo separatamente ambedue, suppongasi, che quanto diremo dell'uno, s'intende anche dell'altro; e che parliamo indifferentemente di entrambi. Quindi è, che tutto ciò, che ponno questi sensi sentire e fabbricare, si chiama immaginazioni e fantasie, le quali sono forme, che con immagine e figura di corpo loro si rappresentano. Queste ponno essere di due sorti, alcune sopranaturali, che senza opera de' sensi possono loro passivamente rappresentarsi, e si rappresentano: le quali chiamiamo Visioni immaginarie per via sopranaturale, e di esse ragioneremo in appresso. [1] Altre sono naturali, che mediante la propria operazione possono attivamente i sensi sotto forme, figure, ed immagini in se fabbricare. Così a queste due potenze appartiene di servire alla meditazione, la quale è un atto discorsivo, prodotto col mezzo d'immagini, forme, e figure, da' sopraddetti sensi fabbricate e formate: come a cagion d'esempio, immaginarsi Cristo Crocifisso, o legato alla colonna, o sia lo stesso Dio con grande Maestà sopra un Trono assiso; o immaginarsi e considerare la gloria a guisa d'una bellissima luce, e qualsivoglia altra cosa somigliante o umana o divina, che possa nella immaginativa cadere. Di tutte queste immaginazioni ed apprensioni devesi l'Anima votare; restando questo senso all'oscuro per giugnere alla divina unione: in quanto che non possono avere proporzione alcuna di mezzo prossimo con Dio; siccome neppure le immaginazioni corporali, che ai cinque sensi esterni servono di oggetti. La ragione di ciò è, perchè l'immaginativa non può fabbricare nè immaginar cosa alcuna fuor di quello, che per mezzo dei sensi esteriori ha provato, cioè a dire, veduto cogli occhi, ascoltato cogli orecchi &c. O il più che potrà fare, sarà comporre alcune somiglianze di queste cose vedute, udite, o sentite, le quali però non siano punto più eccellenti di quelle, che per via de' sopraddetti sensi ha ricevuto. Conciosiachè quantunque vada immaginando palazzi di perle, e monti d'oro, perchè ha veduto l'oro e le perle; non altro per verità è tutto ciò, che l'essenza di un po d'oro, o di una perla, comecchè nella immaginazioue osservino l'ordine, ed abbiano qualche traccia di cose composte. Siccome poi le create cose giusta il detto di sopra [2] non ponno avere proporzione alcuna coll'essere di Dio, ne segue, che quanto a somiglianza loro s'immagina, non può di mezzo prossimo alla unione con esso servire. Che perciò coloro, i quali si figurano Dio sotto alcune di queste immagini, o come un gran fuoco e splendore, o come altra qualsivoglia forma, e pensano, che taluna di queste cose sia simile a lui, vanno molto da esso lontano. Perchè sebbene ai principianti sono necessarie queste considerazioni, e forme, e maniere di meditare, perchè si vada l'Anima innamorando, e cibando per via dei sensi, come dopo diremo; [3] e quindi servano loro ad unirsi con Dio di mezzi remoti, per li quali ordinariamente devono le Anime passare a fine di giugnere al termine ed alla stanza del riposo spirituale: ha però da seguir questo in maniera, che passino per esse, e non si fermino sempre in esse; perchè in tal guisa non arriverebbero mai al termine, il quale non è, come i mezzi remoti, nè ha somiglianza alcuna con essi. In quella guisa appunto, che i gradi della scala non anno che fare col termine o colla stanza, per salire alla quale son mezzi: a tal segno che, se chi sale non andasse di mano in mano lasciando dietro a se i gradini, finchè ve ne resta un solo, e si compiacesse di fermarsi in alcun di loro, non mai arriverebbe, nè alla piana e piacevole stanza del termine salirebbe. Per lo che l'Anima, che vorrà in questa vita arrivare alla unione di quel sommo riposo e bene, deve per tutti

H i gra-

[1] *lib. 2 c. 24. n. 94.* [2] *lib. 2. c. 8. n. 46.* [3] *lib. 2. c. 15. n. 67.*

i gradi delle considerazioni, e forme, e notizie passare, poichè non anno somiglianza alcuna nè proporzione col termine, a cui s'incamminano, ch'è Dio. Nel qual senso disse San Paolo negli Atti degli Apostoli: [1] *Non debemus æstimare auro, aut argento, aut lapidi sculpturæ artis, & cogitationis hominis divinum esse simile*. Non dobbiamo giudicare, che le divine cose siano somiglianti all'oro, o all'argento, o alle pietre artificiosamente scolpite, o a quanto può l'uomo colla immaginazione formare. Sicchè errano di molto alcune persone spirituali, le quali essendosi esercitate in accostarsi a Dio per mezzo d'immagini, forme, e meditazioni, come a principianti si conveniva, allorchè le vuole poi il Signore a beni più spirituali, interni, ed invisibili ritirare, e perciò leva loro il gusto e sugo della meditazione discorsiva, esse non la finiscono, nè s'arrischiano, nè sanno da que' modi palpabili distaccarsi, a cui sono accostumati; e quindi non cessano di travagliare per tenerli presso di se, cercando di camminare per la strada della loro considerazione e meditazione di forme, come per l'addietro, e pensando, che la cosa debba sempre andare così. Nel che molto già s'affaticano, e non vi trovano punto o poco di succo; anzi cresce in loro l'aridità, la fatica, e l'inquietudine dell'Anima, quanto più per quel primo gusto travagliano, il quale non è possibile, che si trovi in quella prima maniera, perchè non gode più, come abbiamo detto, l'Anima di quel cibo tanto sensibile, ma d'un altro più delicato, interiore, e meno sensibile, il quale non consiste in affaticarsi colla immaginazione, ma in riposare l'Anima, e lasciarla nella sua quiete assai più spirituale. Imperciocchè quanto più l'Anima si mette in ispirito, tanto più cessa di operare colle potenze in oggetti particolari, mettendosi ella in un atto generale e puro; e perciò cessano le potenze di operare in quella maniera, che tenevano per giugnere a ciò, a che già l'Anima è pervenuta. Così come restano e fermansi i piedi, terminato avendo la loro giornata, perchè se tutto fosse andare, non si verrebbe mai ad arrivare; e se ogni cosa fosse mezzo, come o quando il vario fine e termine si goderebbe? alla stessa guisa è una compassione il vedere, che volendo l'Anima di costoro starsene in questa pace, e in riposo di quiete interiore, in cui si riempie di pace e di refezione di Dio; essi l'inquietano, e la cacciano fuori alle cose più esterne, e cercano di rivolgerla a camminare per dove ha camminato, e che lasci il fine ed il termine, in cui riposa per i mezzi, che ad esso l'instradavano, cioè per seguire le considerazioni, il che non accade senza gran dispiacere e ripugnanza dell'Anima, la quale se ne vorrebbe stare in quella pace, come in suo proprio luogo: simile appunto a colui, che arrivato con travaglio essendo, dove riposa, se lo ritornano alla prima fatica, ne sente pena. E siccome non comprendono essi il mistero di quella novità, pensano, che ciò sia un giacere oziosi, e non facendo nulla, e quindi non permettono a se stessi di riposare, ma proccurano di considerare e discorrere: d'onde ne segue, che d'aridità si riempiono e di travaglio, per vaghezza di trar sapore di dove non lo devono trarre. Anzi possiamo lor dire: che mentre più gela, più strigne; perchè quanto più in quella maniera si ostineranno, tanto peggio loro avverrà, cavando sempre più l'Anima dalla sua pace spirituale: lo che è un lasciar il più per lo meno, ricominciar di nuovo il cammino finito, e voler rifare ciò, ch'è già fatto. A costoro è necessario suggerire, che imparino a starsi con attenzione ed avvertenza amorosa in Dio e in quella quiete; nè si curino tanto della immaginazione, nè de' suoi atti; poichè quì, come andiam dicendo, le potenze riposano,

e non

[1] *Act.* 17. 29.

e non operano fuorchè in quella semplice e soave avvertenza amorosa; e se pure alcune volte operano di più, ciò non segue con forza nè con discorso molto studiato, ma con soavità d'amore, più mosse da Dio, che dalla medesima abilità dell' Anima, come in seguito più chiaramente si spiegherà. [1] Basti ora questo per dimostrare, quanto è necessario, che coloro, i quali pretendono di avanzare, sappiano sciorsi da tutte queste maniere e dagli atti della immaginativa, quando il profitto dello stato, che professano, lo richiede. Ora perchè s'intenda, quando ciò debba succedere, nel seguente capitolo accenneremo alcuni segni, che deve scorgere in se la persona spirituale, onde conosca la stagione e il tempo, in cui può liberamente del sopraddetto termine servirsi, e lasciar di camminare col discorso dell' intelletto, e cogli atti della immaginazione.

CAPITOLO XIII.

Si propongono i segni, che deve conoscere in se stessa la persona spirituale per cominciare a spogliar l'intelletto delle forme immaginarie e dei discorsi della meditazione.

56. PErchè questa dottrina non apporti confusione, converrà nel presente capitolo spiegare, in qual tempo sia convenevole, che la persona spirituale lasci l'atto del meditare discorsivo per via delle ricordate immaginazioni, forme, e figure; acciocchè non le abbandoni prima o dopo, che lo spirito lo richiede. Perciocchè siccome conviene, a fine di andare a Dio, lasciarle a suo tempo, onde non lo impediscano; così è necessario egualmente di non lasciare la detta meditazione avanti il tempo per non dar poi all'indietro. Conciosiachè quantunque le apprensioni di queste potenze non servano di mezzo prossimo alla unione con Dio de' proficienti; tuttavia giovano di mezzi remoti ai principianti per disporre ed abituare lo spirito alle cose spirituali col mezzo de' sensi, e per nettar la strada da tutte le altre forme, ed immagini basse temporali, e mondane, e naturali. Al qual effetto daremo quì alcuni segni ed indizj, che deve in se scoprire l'uomo di spirito, onde conosca, se a quel tempo converrà lasciare o nò: e questi segni son tre.

57. Il primo si è, vedere in se stesso, che già non può meditare, nè operare colla immaginativa, nè goder di essa, come prima soleva; anzi trova in ciò aridità, in che aveva costume di fissare i sensi e trarne piacere. Perciò sinatanto che ve lo troverà, e potrà meditando discorrere, non deve lasciare la meditazione; se non fosse quando l'Anima sua in quella pace riposasse, di cui nel terzo segno si parlerà.

Il secondo è, quando vede, che non ha voglia alcuna di applicare la detta immaginazione nè il senso ad altre cose particolari esteriori o interiori. Non dico, che l'immaginativa di tempo in tempo non vi trascorra; (poiche questa anche nel maggiore raccoglimento suole svagare) ma che l'Anima non goda di collocarla di proposito in altre cose.

Il terzo e più sicuro è, se l'Anima si compiace di stare da se sola con amorosa attenzione in Dio senza particolari considerazioni in pace interna, quiete, e riposo, senza atti nè esercizj delle potenze memoria, intelletto, e volontà, che almeno siano discorsivi, cioè passino da uno all'altro; ma solo goda di starsene colla notizia ed avvertenza generale ed amorosa, che dicessimo, senza particolare intendimento di altra cosa.

58. Questi tre segni almeno deve vedere in se uniti la persona spirituale, perchè possa sicuramente arrischiarsi a

[1] *lib. 3. c. 1. n. 36.*

si a lasciare lo stato della meditazione, ed entrare in quello della contemplazione e dello spirito. E non basta aver il primo solo senza il secondo, perchè potrebbe accadere, che il non poter immaginare nè meditare nelle cose di Dio, come prima, derivasse dalla propria distrazione e poca diligenza: e perciò deve vedere in se anche il secondo segno, cioè di non aver desiderio nè appetito di pensare ad altre cose straniere. Conciosiachè quando il non poter fissare l'immaginazione ed i sensi nelle cose di Dio nasce da distrazione o tiepidezza, incontanente si brama ed appetisce di porla in altre cose differenti, che le sono di motivo a staccarsi da quelle. Nemmeno basta conoscere in se il primo ed il secondo segno, se non vi scopre unitamente il terzo. Imperciocchè quantunque veggasi, che non può discorrere nè pensare nelle cose di Dio, e che neppure prova inclinazione a trattenersi col pensiero in altre diverse; potrebbe ciò procedere da malinconia o da qualche crasso umore, addensato nel cervello o nel cuore, che suol cagionare ne' sensi un certo inzuppamento e una sospensione, che riducono l'Anima a non pensar nulla, nè volere, o bramar di pensarvi, ma solo a starsene in quella saporita stupidità. Contro di questa deve avere il terzo segno, cioè la notizia ed attenzione amorosa in pace, come abbiam detto. Sebbene è vero, che al principio, quando un tale stato comincia, quasi di questa notizia amorosa non si accorgiamo: il che avviene per due ragioni. Una si è, perchè sulle prime suol essere cotale amorosa notizia molto sottile, e delicata, e quasi insensibile. L'altra, perchè trovandosi l'Anima abituata nell'altro esercizio della meditazione, ch'è più sensibile, non si avvede nè per poco sente quest'altra novità insensibile, che già è di puro spirito composta. Maggiormente quando per non l'intendere non si lascia in essa riposare, proccurando l'altro più sensibile esercizio; onde quantunque in quello sia più abbondante l'amorosa pace interiore, non si lascia luogo a sentirla nè a goderne. Però quanto più andrassi l'Anima abilitando ad ammettere questo riposo, andrà sempre più in esso crescendo, e provando più quell'amorosa notizia generale di Dio, della quale meglio essa gode, che di qualunque altra cosa, cagionandole pace, riposo, sapore, e diletto senza travaglio. Ma perchè ciò divenga più chiaro, diremo nel seguente capitolo le cause e le ragioni, onde si conoscano necessarj i detti tre segni per la direzione dello spirito.

CAPITOLO XIV.

Si prova la convenienza di questi segni, dando ragione della necessità delle cose, intorno ad essi dette di sopra.

59. Circa il primo segno, di cui abbiamo parlato, è da sapersi, che nasce da due principj, i quali però si ristringono quasi in uno, il dover lo spirituale, perchè nella vita dello spirito se n'entri, che si è la contemplativa, lasciare la strada immaginaria e della sensibile meditazione, quando non più in essa trova piacere nè può formarne discorso. Il primo, perchè già l'Anima ha in certa maniera conseguito tutto il bene spirituale, che doveva nelle cose di Dio trovare per mezzo della meditazione e del discorso: indizio di che si è, il non poter essa più meditare nè discorrere, come soleva, nè trarne nuovo sapore o gusto, come per l'addietro, perchè per l'addietro non era arrivata a quella parte di spirito, che in tale stato per mezzo d'esso doveva avere: essendo che d'ordinario qualunque volta riceve l'Anima qualche nuovo bene spirituale, lo riceve, godendone almeno nello spirito al-

alla maniera, che alla parte corrisponde, per cui lo riceve, e perciò ne cava profitto: altrimenti sarebbe maraviglia, che le giovasse: Al che torna bene il detto de' Filosofi: *quod sapit, nutrit:* Ciò che piace, nodrisce e ingrassa. Onde disse Giobbe: [1] *Numquid ... poterit comedi insulsum, quod non est sale conditum?* Si potranno forse mangiare le cose insipide e non condite di sale? Questa si è dunque la cagione del non poter considerare nè discorrere, come prima, cioè il poco piacere e profitto, che lo spirito vi ritrova.

60. Il secondo principio è, che già l'Anima in questo tempo sostanzialmente e abitualmente possiede lo spirito della meditazione. Imperciocchè il fine della meditazione e del discorso intorno le cose di Dio essendo di cavarne qualche notizia e amor di lui, ed ogni volta, che l' Anima ne cava, formandosi un atto, siccome molti atti in qualsivoglia genere di cose vengono a generar abito nell' Anima; così molti atti di queste notizie amorose, che l' Anima di mano in mano andò producendo, vengono coll' uso a continuarsi tanto, che formano abito. Lo che suole Iddio talvolta fare senza il mezzo di questi atti di meditazione, (almeno senza che ne siano preceduti molti) ponendola subito nella contemplazione. Così quanto l' Anima andava in più volte traendo colla fatica di meditare intorno cose particolari, si è già fatto in essa coll' uso un abito, ed una sostanza di notizia amorosa generale, non come in avanti distinta e particolare. Per la qual cosa mettendosi in atto di orare, siccome colui che all'acqua è vicino, già ella bee soavemente senza travaglio, e senza bisogno di cavarla dai canali delle passate considerazioni, forme, e figure. Di maniera che subito nel porsi dinanzi a Dio, si mette in atto di confusa, amorosa, pacifica, e quieta notizia, nel quale sta l'Anima beendo sapienza, amore, e piacere. Questa perciò è la cagione, perchè prova l' Anima gran pena e disgusto, allorchè standosi ella in questo riposo, la vogliono far meditare, e intorno particolari cognizioni affaticarsi. Imperciocchè le accade, come al bambino, cui nell'atto di succhiare il latte, già nella poppa vicino e raccolto, glielo togliessero, e l' obbligassero, che colla diligenza del suo spremere e maneggiare ritornasse a volerlo unire e cavare: o come a colui, che levato avendo la corteccia ad un frutto, e mangiandosi la sostanza, se gliela facessero lasciare, acciocchè tornasse a mondarlo di quella scorza, che fu già tratta; non ve la troverebbe, e frattanto perderebbe di assaggiare la sostanza, che pur aveva fra mano, simile in questo essendo a chi lascia la preda già sua. Non diversamente fanno molti, che cominciano a entrare in questo stato; i quali pensando, che tutto l'affare consista nell'andar discorrendo e intendendo la particolarità delle cose per via d'immagini e forme, che sono la corteccia dello spirito, siccome non le trovano in quella amorosa e sostanzial quiete, in cui vorrebbe starsene l'Anima loro, ed in cui non intendono cosa alcuna di chiaro; credono di andare smarriti, e di perdere il tempo, e tornano a cercare la corteccia delle loro immagini e dei discorsi, che pur non trovano, essendone ormai usciti: e quindi non godono la sostanza, nè colgono la meditazione, e turbansi, immaginando di dar all'indietro, e di essere perduti. E veramente la cosa procede così, quantunque non già com'eglino pensano; poichè perdonsi quanto all'uso de' proprj sensi, ed alla prima maniera di sentire e d'intendere: il che significa andarsi guadagnando lo spirito, che lor vien dato. Intorno al quale quant' essi vanno meno intendendo, tanto più vanno entrando nella notte dello spirito, di cui in questo libro si tratta, e per

[1] *Jobi 6. 6.*

e per cui devono passare, a fine d'unirsi con Dio, che ogni sapere soverchia.

61. Circa il secondo segno mi trovo poco da dire; vedendosi già che non può necessariamente l'Anima godere allo stesso tempo di altre immaginazioni differenti e mondane; poichè dell'altre, che vi si uniformano più, come sono quelle di Dio, per le sopraddette cagioni non si compiace. Solamente, come di sopra si è avvertito, in questo raccoglimento suole l'immaginativa da se andare, venire, e cangiarsi, ma non già con piacere e consenso dell'Anima, si bene con pena, perchè le disturba la pace ed il sapore.

62. Che poi il terzo segno sia conveniente e necessario per poter lasciare la sopraddetta meditazione, (il qual segno si è una notizia ed avertenza generale ed amorosa in Dio), conosco pure, che non era necessario dirne quì parola: essendosene già nel primo segno qualche poco spiegato, ed avendosi in appresso di proposito a trattarne, quando di questa generale e confusa notizia parleremo a suo luogo, [1] cioè dopo tutte le apprensioni particolari dell'intelletto [2]. Ora però una sola ragione adduremmo, onde si vegga chiaro, come in caso, che il contemplativo debba lasciare la via della meditazione, gli è necessatia quest'attenzione o notizia amorosa e generale di Dio. Questa ragione si è, perchè se l'Anima non avesse allora cotal notizia o assistenza in Dio, ne seguirebbe, che l'Anima non facesse nulla, ed in se nulla avesse; perchè lasciando la meditazione, mediante la quale l'Anima discorrendo colle potenze sensitive, e mancandole eziandio la contemplazione, cioè la notizia generale, di cui ragioniamo, nella quale tiene attuate le sue spirituali potenze, che sono la memoria, l'intelletto, e la volontà, unite già in questa notizia, siccom'ella è esercitata e ricevuta in esse: le mancherebbe necessariamente qualsivoglia esercizio intorno Dio; essendochè non può l'Anima agire, ne ricevere, e perseverare nelle cose da se operate fuorchè per via di queste due maniere di potenze sensitive e spirituali. Imperciocchè col mezzo delle potenze sensitive, giusta il già detto, ella può discorrere, investigare, ed esercitarsi nella cognizione degli oggetti; e per mezzo delle potenze spirituali può dilettarsi nell'oggetto delle notizie già ricevute in queste potenze, senza che si adoprino esse con travaglio, perquisizione, e discorso. Così la differenza, che passa fra l'esercizio, che fa l'Anima intorno l'une e l'altre, si è quella, che trovasi fra l'andar operando e godendo della cosa fatta; e che trovasi fra l'andar ricevendo e della ricevuta cosa già profittando; e che trovasi fra la fatica dell'andar camminando, ed il riposo, che nel termine si prova: il che di più si rassomiglia, come allo star accomodando una vivanda o assaggiandola già accomodata. Che se in alcuna maniera d'esercizio, o sia circa l'operare colle potenze sensitive nella meditazione e nel discorso, o sia circa le cose già ricevute ed operate nella contemplazione e semplice notizia sopraddetta, non istesse l'Anima impiegata, ma oziosa quanto all'une ed all'altre; non so come o per qual via dir si potrebbe, ch'ella fosse occupata. E' dunque necessaria questa notizia per lasciare la strada della meditazione e del discorso.

63. Bisogna però quì avvertire, che questa general notizia, di cui andiamo parlando, è alle volte tanto sottile e dilicata, massimamente quando è più pura, semplice, perfetta, e più spirituale ed interna, che l'Anima, comecchè stia in essa impiegata, non se ne avvede e non la sente. Il che più frequentemente accade, come diciamo, quando ella è in se più chiara, pura, e semplice, ed allora lo è, quando investe un'Anima molto netta e lon-

tana

[1] *lib. 2. c. 32. n. 129.* [2] *Fiamm. stanza 3. §. 6. n. 57.*

tana da ogni altro genere di cognizioni e notizie particolari, a cui poteva l'intelletto o il senso appigliarsi: alla qual Anima mancando queste, che alle cose appartengono, in cui l'intelletto ed il senso anno attitudine e costume di esercitarsi, perciò non le sente, perchè delle sue solite sensibilità resta priva. Questa si è la cagione, per cui essendo cotale notizia più pura, perfetta, e semplice, meno la sente l'intelletto, e più oscura le sembra. Siccome per lo contrario allorchè la stessa notizia è meno pura e semplice, pare all'intelletto più chiara e di maggior pregio; essendo ella vestita, o mescolata, o involta in alcune intelligibili forme, in cui può l' intelletto incorrere più agevolmente.

64. Tutto ciò intenderassi bene colla seguente comparazione. Se riflettiamo al raggio del Sole, che entra per la finestra, vedremo, che quanto più l'aria è di atomi e bruscoli ripiena, tanto più palpabile, sensibile, ed al senso della vista chiaro rassembra: e pur evidente cosa è, che allora il raggio è men puro, meno limpido, semplice, e perfetto, essendo fra tanti minuzzoli ed atomi involto. Vediamo parimente, che quando il raggio è più netto, e da que' bruscoli ed atomi sgombro, pare meno palpabile e puro all'occhio materiale, e quanto è più polito, tanto più oscuro e meno apprensibile gli sembra. Che se il raggio fosse totalmente puro, e da qualunque atomo e bruscolo mondo fino alle più minute polveruzze, questo parerebbe all' occhio affatto impercettibile, non avendo l'occhio specie, in cui riflettere; poichè la luce semplice e pura non è tanto propriamente oggetto della vista, quanto mezzo, onde scorge il visibile, e quindi mancando le cose visibili, in cui il raggio o la luce riflettano, non si vedrebbe nulla. Per la qual cosa se il raggio entrasse da una finestra e dall'altra uscisse senza urtare in cosa alcuna, che avesse corpo, io direi, che non si vedrebbe punto: contuttochè il raggio fosse in se più puro e netto, di quando per essere di visibil materia pieno, si vedeva e sentiva più chiaramente. Alla stessa guisa avviene intorno la luce spirituale nella vista dell' Anima, che si è l'intelletto, in cui questa notizia e luce sopranaturale, di cui andiamo favellando, investe tanto puramente e semplicemente, e tanto è nuda e lontana da tutte le forme intelligibili, le quali sono gli oggetti all' intelletto proporzionati, sicchè non le sente nè apertamente le conosce. Anzi alle volte (il che accade quando ella è più pura) cagiona tenebre, perchè dai suoi soliti lumi di forme e fantasie l'allontana, ed allora sentonsi bene e manifestamente si scuoprono le tenebre.

65. Altre volte questa divina luce investe l' Anima con tanta forza, che nè sente tenebre, nè riflette alla luce nè le par di capir punto dov' ella sia, se di quà o di là; e pertanto resta l' Anima talora, come in un grande oblio, che non sa poi, dove stesse, nè che si abbia fatto, nè le pare, che sia passato quel tempo per lei. Il perchè può accadere, e di fatto e così, che in questo oblio si passano molte ore, ed all' Anima in se ritornata non sembra un momento. Ora cagione di cotale oblio si è la purezza e la semplicità, che abbiam detto, di questa notizia, la quale occupando l' Anima, siccom' ella è limpida e pura, così la rende semplice, netta, e pura da tutte le apprensioni e forme de' sensi e della memoria, per mezzo di cui l' Anima per l'addietro operava; e perciò la lascia in oblio, e senza che agli spazj del trascorso tempo rifletta. Ond'è, che questa Orazione, quantunque, come si è detto, duri molto, all' Anima sembra brevissima; perchè si stette in una pura intelligenza, che si è la breve orazione, di cui dicesi, che penetra i Cieli: perchè non sente o riflette al tempo, e di più penetra i Cie-

i Cieli, perchè l'Anima alla celestiale intelligenza sta unita. Così questa notizia lascia l'Anima, quando si sveglia, cogli effetti, che cagionò in essa, senza che se li sentisse cagionare, che sono elevazione di mente alla intelligenza celeste, e alienamento, e astrazione da tutte le cose, e forme, e figure loro. Lo che dice Davidde, che gli è accaduto, dallo stesso oblio in se ritornando, in tali sensi: [1] *Vigilavi, & factus sum, sicut passer solitarius in tecto*. Mi svegliai, e divenni, come una passera solitaria in sul tetto. Dice solitaria, cioè a dire, da tutte le cose aliena e astratta, e in sul tetto, il che vale quanto colla mente in alto levata: e quindi rimansi l'Anima nella ignoranza delle cose quasi immersa, poichè unicamente sa per rapporto a Dio, e senza sapere il come. Infatti la Sposa de' Cantici annovera tra gli effetti, da un cotal sonno ed oblio in se prodotti, questo non sapere quando dice: [2] *Nescivi*, cioè: non seppi in che modo. Ma comecchè, giusta il già detto, paia all'Anima nel tempo di questa notizia di non far nulla e di non essere in cosa alcuna occupata, perchè non opera coi sentimenti, creda pure, che non istà ella perdendosi nè invano. Imperciocchè quantunque cessi l'armonia delle potenze dell'Anima, l'intendimento però di essa si trova nella maniera da noi sopraddetta. Che perciò la Sposa da saggia rispose a se medesima intorno a questo dubbio: [3] Sebbene io dormo, cessando di operare secondo ciò, che intendo naturalmente; il mio cuore però veglia sopranaturalmente, siccome a notizie sopranaturali elevato: e l'indizio, che ho per conoscere, se sta l'Anima in questa segreta intelligenza impiegata, provien dal vedere, se in alcuna cosa, o alta o bassa che sia, di pensare non si compiace.

66. Avvertasi però, che non si deve intendere, che questa notizia abbia necessariamente da cagionare un tale oblio, perchè succeda la cosa, come quì l'abbiamo descritta: accadendo ciò solamente quando Iddio in una singolar maniera l'Anima astrae, e il meno delle volte; perchè non sempre tutta l'Anima è da questa notizia occupata, ed affinchè sia essa tale, che al nostro proposito basti, sarà sufficiente, che l'intelletto si rimanga astratto da qualsivoglia notizia particolare, o sia questa temporale o spirituale, e che la volontà non provi desiderio di pensare, come abbiam detto, all'une o all'altre. Questo indizio deve presupporsi per conoscere, che giace l'Anima in questo oblio, quando una tale cognizione si applica solo all'intendimento e se gli comunica; poichè quando unitamente si comunica alla volontà, il che presso che sempre avviene, non lascia l'Anima d'intendere, o molto o poco, se pur vuol farci attenzione, che in cotale notizia sta impiegata ed occupata: in quanto che si sente con saporito amore ad essa intesa senza sapere nè capire particolarmente ciò, che ama. Per questo medesimo la chiama notizia amorora e generale: perchè siccome è tale all'intelletto, oscuramente a lui comuuicandosi, lo è pure alla volontà, derivando in essa confusamente amore e sapore, senza che distintamente l'oggetto del suo amore comprenda. Basti ora questo per intendere, come all'Anima convenga, che sia in somigliante notizia impiegata; acciocchè la strada del discorso abbandoni, e si assicuri, che quantunque le sembri di non far nulla, sta però bene occupata, se coi sopraddetti segni si vede: E perchè s'intenda egualmente col mezzo della riferita comparazione, come non già perchè questa luce si presenti più comprensibile e più palpabile all'intelletto, e alla guisa del raggio del Sole per rapporto all'occhio, quando è di atomi pieno; non già per questo deve l'Anima giudicarla più pura, sublime, e chiara: essendo cosa manifesta al detto d'Aristotele e de'

[1] *Ps.* 101 8. [2] *Cant.* 6. 11. [3] *Can.* 5. 2.

de' Teologi, che quanto è più alta e sublime la divina luce, tanto all' intelletto nostro divien più oscura. Di questa divina notizia, così considerata in se stessa, come riguardo agli effetti, che ne' contemplativi produce, io mi trovo molto da dire, [1] ma lo rimetto al suo luogo; perchè in ciò pure, che abbiamo quì detto, non dovevo dilatarmi tanto, se non fosse stato per non lasciare questa dottrina alquanto più confusa di quel, che resta: poichè certamente il confesso, vi resta molto. Imperciocchè oltre l' esser questa una materia, di cui poche volte in tal maniera o per via di ragionamento, o per iscritto si tratta, essendo ella in se straordinaria ed oscura, vi si aggiugne ancora il mio rozzo stile e poco sapere; ond'è che diffidando io di saperla dare ad intendere, bene spesso mi avveggo di allungarmi troppo ed uscir di que' limiti, che basterebbero al luogo ed alla parte di dottrina, che vo trattando. Il che talora confesso, che avvertitamente lo faccio; acciocchè le cose, che non si spiegano con alcune ragioni, forse intendansi meglio con esse, quando sono aggiunte ad altre. E di più perchè conosco ancora, che andiamo maggior chiarezza apportando a ciò, che deve dirsi in appresso. Al quale oggetto mi sembra pure, per concludere questa parte, che non si debba lasciar di rispondere ad una difficoltà, che può nascere intorno la continuazione di questa notizia, il che brevemente farò nel capitolo, che segue.

CAPITOLO XV.

In cui si dichiara, come ai Proficienti, che cominciano ad entrare in questa notizia generale di contemplazione, sia spediente alle volte far uso del discorso e delle azioni delle potenze naturali.

67. POtrà circa le sopraddette cose nascere un dubbio, ed è: se i Proficienti, cioè coloro, i quali comincia Dio a porre in questa notizia sopranaturale di contemplazione, di cui abbiamo favellato, appunto perchè cominciarono ad averla, non debbano servirsi mai più della strada della meditazione, del discorso, e delle idee naturali? Al che si risponde, non intendersi già, che coloro, ai quali cotal notizia semplice ed amorosa cominciò a farsi sentire, non debbano mai esercitarsi nella meditazione nè proccurarla. Conciosiachè sul principio de' loro progressi non è tanto perfetto l' abito di essa notizia, che tosto ad ogni lor volere possano produrre il suo atto, nè sono dalla meditazione sì lontani, che non possano meditare e discorrere talvolta, come solevano, ritrovando in essa qualche cosa di nuovo. Anzi in questi principj, allorchè dai sopraddetti indizj verremo a conoscere, che non è l'Anima in quella quiete o notizia impiegata, farà loro mestieri servirsi del discorso, finatantochè vengano a possedere il mentovato abito in qualche maniera perfetto: il che avverrà, quando sempre che vogliano meditare, restino incontanente in questa notizia di pace, senza poter attendere alla meditazione o bramarla. Poichè prima di arrivare ad un tale stato, nel tempo di mezzo, che ai Proficienti appartiene, già si partecipa dell' uno e dell' altro. Di maniera che bene spesso si troverà l' Anima in questa amorosa e pacifica assistenza, senza nulla operare colle potenze, comè già si è dichiarato: e non poche volte sarà costretta ad aiutarsi soavemente e moderatamente col discorso per giugnere ad essa. La quale ottenuta che sia, non discorre più nè travaglia l'Anima colle potenze: anzi che allora si avvera piuttosto, che operano in essa l' intelligenza ed il piacere, non che operi ella qualche cosa, fuor solo di tener attenta l' Anima in Dio con amore senza pretensione di sentire nè veder

[1] Nott. osc. lib. 2. c. 8. n. 84.

cosa alcuna, che non sia lasciarsi guidare da Dio: nella qual maniera egli passivamente se le comunica, in quella guisa che a chi tiene gli occhj aperti si comunica la luce. E' solamente necessario, a fine di ricevere con più purità ed abbondanza questa divina luce, che non sia sollecita d'interporvi altre luci più palpabili spettanti ad altre cognizioni, o idee, o figure di discorso: poichè nulla di ciò è a quella serena e pura luce somigliante. Che perciò se volesse allora intendere e considerare cose particolari, quantunque molto allo spirito appartenessero, impedirebbe questo esercizio la pura e dilicata luce dello spirito, frapponendovi ella cotali nuvole: appunto come se dinanzi agli occhj si metesse tal cosa, in cui la vista inciampasse, verrebbesi ad impedire la luce e la veduta degli oggetti presenti. Di quì chiaramente ne segue, che quando finisca l'Anima di ben purificarsi, e di tutte le forme ed immagini apprensibili votarsi, resterà in questa pura e semplice luce, trasformandosi in essa perfettamente. Imperciocchè sta sempre questa luce pronta per comunicarsi all'Anima; ma per le forme e per i veli delle creature, onde l'Anima è coperta ed involta, non se le infonde. Che se del tutto questi impedimenti e veli togliesse, come in appresso diremo, [1] rimanendosi in pura nudità e povertà di spirito; senza indugio l'Anima già semplice e pura nella semplice e pura Sapienza divina, che si è il Figliuolo di Dio, si trasformerebbe. Mancando infatti all'Anima già innamorata le cose naturali, tosto sopranaturalmente se le infondono le divine: non lasciando mai Dio voto alcuno senza riempirlo.

68. Impari lo spirituale a starsi con amorosa attenzione in Dio e con tranquillità d'intelletto, quando non può meditare; sebbene gli sembri di non far nulla. Imperciocchè a questo modo tratto tratto e molto presto infonderassi nell'Anima sua la divina quiete e pace con ammirabili e sublimi notizie di Dio nel divino amore ravvolte. E non s'ingerisca in idee, o immaginazioni, o meditazioni, o discorso alcuno per non inquietare l'Anima, e trasferirla dal suo contento e dalla sua pace a ciò, ond'ella ne prova pena. Che se giusta il sopraddetto sentisse scrupolo di non far nulla, consideri che non fa poco, pacificando l'Anima e mettendola in riposo senza alcuna sua azione o brama: la qual cosa da noi per Davidde ricerca nostro Signore, dicendo: [2] *Vacate, & videte, quoniam ego sum Deus*. Apprendete a star voti di tutte le cose (cioè a dire interiormente), e soavemente conoscerete, com'io son Dio.

CAPITOLO XVI.

In cui si tratta delle apprensioni immaginarie, che sopranaturalmente alla fantasia si presentano: e dicesi, che non ponno servire all'Anima di mezzo prossimo per la unione con Dio.

69. Giacchè trattato abbiamo delle apprensioni, che può naturalmente l'Anima in se ricevere, e per mezzo di esse colla immaginativa e fantasia operare; conviene in questo luogo discorrere delle sopranaturali, che si chiamano Visioni immaginarie, poichè queste pure eseguendosi sotto immagine, forma, e figura, a questo senso non meno delle naturali appartengono. E si avverta, che in questo numero di Visioni immaginarie noi vogliamo intendere tutte le cose, che sotto qualche immagine, figura, forma, o apparenza sopranaturalmente si possono alla immaginazione rappresentare: e ciò con idee molto più perfette, e che più vivamente e perfettamente rappresentino e muovano, di quello che secondo il connaturale ordine dei sensi si faccia. Conciosiachè tutte le

[1] *lib.* 3. *c.* 12. *n.* 162. [2] *Ps.* 45. 11

le apprensioni e idee, che da tutti i cinque corporei sensi all'Anima si offeriscono ed in essa naturalmente risiedono, possono per via sopranaturale nella stessa egualmente aver luogo e rappresentarsele senza ministero alcuno dei sensi esterni. Questo senso per verità della fantasia e memoria vien quasi ad essere, come un Archivio o ricettacolo per rapporto all'intelletto, in cui si raccolgono tutte le forme ed immagini, ch'egli ha da rendere intelligibili; e quindi le mira l'intelletto, e di loro proferisce giudizio.

70. Si deve adunque sapere, che siccome i cinque sentimenti esterni propongono e rappresentano le immagini ed idee de' proprj oggetti a questi interni; così sopranaturalmente, e secondo che dicessimo, senza i sentimenti esteriori si possono le medesime immagini ed idee rappresentare, e molto più vivamente e perfettamente. Così non di rado sotto queste immagini presenta Dio all'Anima molte cose, e le insegna una profonda sapienza, come ad ogni passo della divina Scrittura veggiamo: A cagion d'esempio, [1] quando mostrò Dio la sua Gloria sotto l'immagine del fumo, che il Tempio ingombrava; e fra i Serafini [2] che colle ale gli coprivano la faccia e i piedi; ed a Geremia [3] la verga che vegliava mostrò; e a Daniello [4] una moltitudine di Visioni, ec. Il Demonio similmente proccura d'ingannar l'Anima colle sue apparentemente buone; come si può nel terzo libro dei Re vedere [5], allorchè tutti i Profeti di Acabbo deluse, rappresentando loro nella immaginazione le corna, con cui disse, che avrebbe gli Assirj distrutti, e fu falso; e si vede nelle Visioni, ch'ebbe la moglie di Pilato per impedire la condanna di Cristo [6]; ed in molti altri luoghi. Queste Visioni immaginarie succedono ai Proficienti più spesso delle esteriori corporali, e in quanto immagini e idee non si distinguono da quelle, che anno per gli esterni sensi l'ingresso; ma quanto all'effetto che producono, ed alla loro perfezione vi è molta differenza fra esse; perchè sono più sottili, ed operano più nell'Anima, secondo che sono unitamente sopranaturali e più interne, che le sopranaturali esteriori. Sebbene non per questo si toglie, che alcune corporali fra queste esteriori non facciano più effetto: poichè alla fine avviene, come piace a Dio, che sia la comunicazione; ma parliamo dal canto loro, siccome più interne. Questo senso della immaginazione e fantasia è quello, dove ordinariamente accorre il Demonio co' suoi stratagemmi, poichè esso è la porta e l'ingresso dell'Anima; e quivi l'intelletto viene a prendere e lasciare le cose, quasi a porto o piazza di suo provedimento. Per la qual cosa sì Dio, che il Demonio ricorrono quì con immagini e forme per offerirle all'intelletto: ancorchè Iddio non solo si serva di questo mezzo per istruire l'Anima, dimorando sostanzialmente in essa, e da se, e con altri mezzi potendolo fare. Non mi trattengo ora nell'accennare gl'indizj, onde si conosca, quali Visioni siano da Dio e quali no: non essendo mio intendimento di trattarne in questo luogo, ma solo di erudire la mente in esse, [7] perchè non s'imbrogli, nè impedisca l'unione della divina Sapienza per mezzo delle buone, nè sia colle false ingannata.

71. Dico pertanto, che fra tutte queste apprensioni e Visioni immaginarie, o di qualsivoglia altra sorte, che si offeriscano sotto forma, o immagine, o sotto qualche intelligenza particolare; o siano esse false per parte del Demonio, o si conosca esser vere, perchè dal canto di Dio; niuna deve imbarazzar l'intelletto, nè questo deve di esse cibarsi, nè l'Anima volerle ammettere, nè far in loro fondamento; acciocchè possa restarsene distaccata, nuda, pura, e semplice sen-

[1] *Ex.* 40. 33. [2] *Isaiæ* 6. 4. [3] *Jerem.* 1. 11. [4] *Dan. c.* 7. 8. 9. & 10. [5] 3. *Reg.* 22. 11. & 12. [6] *Matth.* 27. 19. [7] *l.* 2. *c.* 24. *n.* 97. *e* 98.

za alcuna di queste maniere, come alla divina unione richiedesi. Il motivo si è, perchè nell'apprendere tutte codeste sopraddette forme sempre si rappresentano sotto alcune guise e modi limitati: e la Sapienza di Dio, per mezzo di cui si deve unir l'intelletto, non ha modo o guisa alcuna, nè si ristrigne da verun confine, o intelligenza distinta e particolare; perchè totalmente è semplice e pura. E siccome, in qualunque maniera debbano unirsi due estremi, come sono l' Anima e la Sapienza divina, è necessario, che vengano a convenire in qualche modo di somiglianza fra loro: da quì ne viene, che anche l'Anima dev' essere pura e semplice, non limitata, nè ad alcuna intelligenza particolare affissa, nè da verun termine di forma, idea, o immagine modificata. E poichè non si contiene Dio sotto forme, immagini, o intelligenze particolari; nemmeno l' Anima, acciocchè a Dio si unisca, deve sotto qualche forma o intelligenza distinta cadere. Che poi in Dio non vi sia forma alcuna nè somiglianza, lo dà chiaramente ad intendere lo Spirito Santo nel Deuteronomio, dicendo: [1] *Vocem verborum ejus audistis, & formam penitus non vidistis*. Udiste bensì la voce di sue parole, ma niuna forma affatto vedeste in Dio. Perciò soggiugne, che vi erano quivi sparse tenebre, e nuvole, e oscurità, cioè la notizia oscura e confusa, che detto abbiamo, per mezzo di cui l'Anima con Dio si unisce. E più avanti prosegue: [2] *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua locutus est vobis Dominus in Horeb de medio ignis*. Voi non vedeste in Dio similitudine alcuna quel giorno, in cui vi parlò sull'Orebbo per mezzo il fuoco. Ma che l'Anima non possa, per quanto in questa vita si può, arrivare all'altezza dell'unione con Dio col mezzo d'alcune forme e figure, lo dice il medesimo Spirito del Signore nel libro de' Numeri: [3] laddove riprendendo Dio Aronne e Maria fratelli di Mosè, perchè contro di lui mormoravano, e volendo dar loro ad intendere l'alto stato di unione e di amistà con se, di cui l'avea fatto degno, disse: [4] *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moses, qui in omni domo mea fidelissimus est; ore enim ad os loquor ei, & palam, & non per ænigmata, & figuras Dominum videt*. Se fra di voi vi sarà qualche Profeta del Signore, gli apparirò in Visione, e sotto qualche forma o pure in sogno gli parlerò. Ma in tutta la mia casa non v'è alcuno fedelissimo, come il mio servo Mosè; con lui parlo a bocca, e non vede già Dio per mezzo di comparazioni, similitudini, e figure. Nelle quali parole si dà ad intendere, che in questo alto stato di unione d'amore non si comunica Dio all'Anima travestito di qualche Visione immaginaria, similitudine, o figura, e che non se le deve così comunicare; ma che le si comunica a bocca, vale a dire, nella essenza pura e nuda di Dio, la quale è come la bocca di Dio per amore, e si comunica all'essenza pura e nuda dell'Anima mediante la volontà, che si è la bocca dell'Anima nell'amore di Dio. Il perchè a fine di venire a questa unione di Dio tanto perfetta deve star sollecita l'Anima di non andarsi appoggiando a Visioni immaginarie, nè a forme, nè a figure, nè ad intelligenze particolari, perchè non le possono servire di mezzo proporzionato e prossimo a tal effetto; anzi le saranno d'impedimento, e perciò deve rifiutarle e proccurare di non averle. Conciosiachè se in qualche caso si avesse ad ammetterle ed apprezzarle, sarebbe per lo profitto e buon effetto, che partoriscono le vere nell' Anima; e pure perciò appunto non è necessario di ammetterle, anzi per lo suo migliore conviene sempre scacciarle. Il bene infatti, che ponno all'Anima cagio-

[1] Deut. 4. 12. [2] Ibid. 15. [3] Numer. 12. 8. [4] Ibid n. 6. 7.

gionare queste Visioni immaginarie, del pari che le corporali esteriori, di cui abbiamo ragionato, [1] consiste nel comunicarle intelligenza, amore, o soavità; perchè però in essa questo effetto producano, non è necessario, che le voglia ammettere. Imperciocchè, come si disse pure di sopra, [2] quando sono all'immaginativa presenti, cagionano nell'Anima o le infondono quell'intelligenza, amore, o soavità, che per divino beneplacito producono; e quindi riceve l'Anima passivamente l'effetto loro svegliatore, senza aver facoltà di poterlo impedire, siccome neppur l'ebbe di saperlo acquistare: nulla ostante che si sia affaticata prima in disporvisi. Si rassomiglia ciò in qualche modo alla invetriata, la quale non è valevole ad impedire il raggio del Sole, che in essa percuote; ma passivamente, essendovi essa colla propria nettezza disposta, senz'altra sua diligenza e operazione vien da lui rischiarata. Medesimamente l'Anima non può lasciar di ricevere in se le influenze e comunicazioni di quelle figure; perchè alle infusioni sopranaturali non può resistere la volontà, portandosi ella negativamente; purchè si stia con umile ed amorosa rassegnazione: quantunque senza dubbio siano d'impedimento l'impurità e le imperfezioni dell'Anima, non meno che le macchie della invetriata si oppongono alla chiarezza. Dal che si vede chiaramente, che quanto più l'Anima si spoglierà col volere ed affetto delle macchie, che recano le idee, le immagini, e figure, in cui sono avvolte le sopraddette comunicazioni spirituali; non solo non si priva di esse e de'beni, che apportano; ma si dispone assai più a riceverle con maggior abbondanza, chiarezza, e libertà di spirito, e semplicità; lasciate avendo da parte tutte quelle apprensioni, che sono le cortine e i veli, onde resta il più spirituale, che in esse comprendesi, coperto. Quindi è, che occupano il senso e lo spirito, se vuole di esse cibarsi, di maniera che semplicemente e liberamente non se le può lo spirito comunicare; perchè stando in quella corteccia occupato, evidente cosa è, che non ha l'intelletto facoltà per riceverne la sostanza. Che perciò se volesse l'Anima ammetterle, e di esse farne molta stima, ciò sarebbe un imbrogliarsi ed appagarsi col meno, che in esse racchiudesi, cioè quella forma, immagine, e particolare intelligenza, in che consiste tutto ciò, che può ella da loro apprendere e conoscere. Conciosiachè il principale di esse, cioè lo spirituale, che se le infonde, non lo sa ella apprendere nè intendere, nè sa come sia nè saprebbe dirlo, poichè è puramente spirituale. Quel solo, che di esse, come dicessimo, sa, è il meno, che alla sua foggia d'intendere trovisi in loro, che sono le idee del senso: il perchè dico, che passivamente, e senza ch'ella vi ponga del suo nello intendere, nè ve lo sappia porre, se le communica di quella Visione ciò, che non saprebbe essa capire nè immaginare. Devonsi pertanto rimuovere sempre gli occhj dell'Anima da tutte queste apprensioni, che può essa vedere e intendere distintamente, e che comunicano col senso, e non anno fondamento nè sicurezza di Fede; e porli piuttosto in ciò, che non vede, nè ai sensi appartiene, ma allo spirito, e che a figure sensibili non soggiace: poichè tutto ciò l'innalza alla unione in Fede, proprio mezzo per arrivarvi. Così queste Visioni gioveranno all'Anima secondo la sostanza, e per mezzo della Fede, quando saprà annegar bene ciò, che vi è in esse di sensibile e d'intelligibile particolare, e rifiutandole, saprà far buon uso del fine, per cui il Signore all'Anima le concede; giacchè, come delle corporali si è detto [3], Iddio queste non dà, perchè l'Anima le voglia ricevere e ad esse affezionarsi.

72. Qui

[1] *lib. 2. c. 11. n. 50.* [2] *Ibid.* [3] *lib. 2. c. 11. n. 50.*

72. Quì però nasce un dubbio, ed è, se è vero, che Iddio non infonde nell' Anima le Visioni sopranaturali, perchè le voglia essa ricevere, nè ad esse appoggiarsi e farne caso; perchè dunque gliele dà? potendo con questo mezzo cader l'Anima in molti errori e pericoli, o per lo meno negl' inconvenienti, che quì si sono addotti intorno l'avanzare; e molto più potendo Iddio concedere all' Anima, e spiritualmente comunicarle, e secondo la sostanza ciò, che mediante le dette Visioni e forme sensibili le comunica ai sensi? Risponderemo a questo dubbio nel seguente capitolo, che sarà di molta dottrina, ed a mio parere sì per le persone spirituali, che per li Maestri di spirito assai necessaria. Imperciocchè vi si insegna il costume, che Dio tiene, ed il fine, che in esse pretende, il quale non sapendosi da molti; non si sanno ben regolare, nè se nè gli altri per mezzo di esse alla unione incamminare: pensando, che perciò appunto, perchè conoscono esser elle vere e da Dio, sia ben fatto di loro appoggiarsi ed attaccarsi; e non considerando, che in queste pure troverà l'Anima la sua maniera di proprietà, di affezione, e d'impedimento, come nelle cose del mondo, quando non sappia alla stessa guisa di queste rinunciarle. Così sembra loro, che sia ben fatto ammetter l' une e riprovar le altre: esponendo se stessi e le Anime a gran pericolo e travaglio nel discernere la loro verità e falsità; quando nè Dio comanda loro, che si prendano questa pena, nè che mettano le Anime semplici e pure in tal pericolo e contesa; poichè anno la dottrina sana e sicura della Fede, con cui procedere avanti. Il che non può avvenire, senza chiudere gli occhj a tutto ciò, che al senso ed alla chiara intelligenza e particolare appartiensi. Conciosiachè, quantunque fosse tanto certo S. Pietro della gloriosa Visione, ch' ebbe nella trasfigurazione di Cristo; con tutto ciò dopo d'averla raccontata, incamminando noi alla Fede, disse: [1] *Et habemus firmiorem Propheticum sermonem, cui benefacitis, attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco*. Noi abbiamo un più fermo testimonio, che non è questa Visione del Taborre, e sono i detti de' Profeti, che testificano di Cristo, ai quali bene sta di appoggiarsi, come ad una lucerna, che in un luogo oscuro risplende. Nella qual comparazione, se vogliamo ponderarvi, troveremo la dottrina, che andiamo insegnando. Perchè dicendo, che attendasi alla Fede di cui parlarono i Profeti, come ad una candela, che in un luogo oscuro risplende, significa, che noi al buio restiamo, chiudendo ad ogni altra luce gli occhi; e che questa tenebra della Fede, che parimente è oscura, sia la sola luce di nostro appoggio: poichè se noi vogliamo ad altre chiare luci di distinte intelligenze appoggiarsi, noi già lasciamo l'appoggio della oscura, che si è la Fede, ed ella lascia d'illuminarci nell'oscuro luogo, di cui parla S. Pietro, il qual luogo significa l' intelletto, cioè il candeliere, sopra di cui questa candela della Fede si posa. Così egli ha da starsene all'oscuro, sinatanto che non gli spunti nell'altra vita il giorno della chiara Visione di Dio, e in questa il giorno della trasformazione ed unione con lui, a che l'Anima s'incammina.

CAPITOLO XVII.

In cui si dichiara il fine e costume, che Dio ha nel comunicare all' Anima i beni spirituali per mezzo dei sensi: e si risponde al dubbio di sopra accennato.

73. Io ho molto che dire intorno il fine e costume, che Dio ha nel dare queste Visioni per cavar l'Anima dalla di lei tiepidezza, ed alla sua divina unione innalzarla: del quale

[1] 2. *Petri* 1. 19.

le argomento ſiccome tutti gli ſpirituali libri ne trattano, perciò in queſto capitolo diremo quel ſolo, che baſta per ſoddisfare al noſtro dubbio, il qual era: che poichè in cotali Viſioni ſopranaturali vi è tanto pericolo ed impedimento ad avanzare, come ſi è detto: [1] per qual cagione Dio, che pur è ſapientiſſimo, ed amico di levar alle Anime gl'inciampi e i lacci, gliele comunica ed offeriſce?

74. Per riſpondere a ciò, convien ſupporre tre principj. Il primo è di San Paolo, che dice: [2] *Quæ autem ſunt, a Deo ordinatæ ſunt*. Che le coſe, che ſono fatte, ſono ordinate da Dio. Il ſecondo è dello Spirito Santo nel libro della Sapienza, dove dice. [3] *Diſponit omnia ſuaviter*. La Sapienza di Dio comecchè da un fine all'altro pervenga, cioè da un eſtremo all'altro eſtremo, tutte le coſe però ſoavemente diſpone. Il terzo è de' Teologi, che dicono: *Deus omnia movet ſecundum modum eorum:* Che Dio muove tutte le coſe alla loro particolar maniera. Ora ſecondo queſti principj evidente coſa è, che per muover Dio l'Anima, e innalzarla dal fine ed eſtremo della ſua baſſezza all' l'altro fine ed eſtremo della ſua altezza nella divina unione, deve farlo ordinatamente e ſoavemente, ed alla guiſa dell'Anima ſteſſa. Che perciò richiedeſi, che l'ordine, dall'Anima nel conoſcere oſſervato, ſia per mezzo delle forme ed immagini delle coſe create, e il modo del ſuo intendere e ſapere ſia per mezzo de' ſenſi. Da quì ne viene che nell'innalzarla Dio al ſommo conoſcimento, acciocchè ſoavemente lo faccia, deve cominciare a muoverla dal più baſſo dei ſenſi dell'Anima, per andarla quindi ſollevando alla ſua guiſa fino all'altro termine della ſua ſpirituale Sapienza, che ſotto i ſenſi non cade. Per la qual coſa la va prima iſtruendo per via di forme, d'immagini, e di ſtrade ſenſibili al ſuo modo d'intendere, ora naturali ed ora ſopranaturali, e per via di diſcorſi intorno il ſommo ſpirito di Dio. Queſta è la cagione, per cui le comunica le Viſioni e figure immaginarie, e le altre ſenſitive e intelligibili notizie. Non già perchè non voleſſe Iddio darle ſubito nel primo atto la ſoſtanza dello ſpirito; ſe li due eſtremi, che ſono umano e Divino, ſenſo e ſpirito, di via ordinaria poteſſero convenire ed unirſi in un ſol atto, ſenza che vi ſi frapponeſſero prima molti altri atti di diſpoſizioni, che ordinatamente e ſoavemente fra di loro convengano: eſſendo alcune di fondamento e diſpoſizione alle altre; ſiccome negli Agenti naturali le prime ſervono alle ſeconde, queſte alle terze, e così di mano in mano. Nella ſteſſa maniera va Dio perfezionando l'uomo all'umana dal più baſſo ed eſteriore al più alto ed interiore: ſicchè prima gli perfeziona il ſenſo corporale, movendolo a far uſo de' buoni oggetti naturali perfetti ed eſteriori, come ad udir Meſſa e Prediche, veder coſe ſante, mortificar il guſto ne' cibi, e macerare con penitenze e ſanti rigori il tatto. Quando già ſono queſti ſenſi alquanto diſpoſti, ſuole maggiormente perfezionarli, dando loro alcune grazie e delizie ſopranaturali, per confermarli più nel bene, ed offerendo loro alcune comunicazioni ſopranaturali, come Viſioni de' Santi, e altre coſe ſante ma per via corporale, e odori ſoaviſſimi, e ragionamenti di pura e particolar ſoavità; con che ſi corrobora molto il ſenſo nella virtù, e dal deſiderio de' cattivi oggetti ſi allontana. Oltre di ciò i ſenſi corporali interni, de' quali andiamo quì trattando, cioè l'immaginativa e la fantaſia, ſi vanno unitamente rendendo perfetti, ed al bene abituando col mezzo di conſiderazioni, meditazioni, e diſcorſi ſanti, ſecondo che può in eſſi cadere; e in tutto ciò ſempre lo ſpirito iſtruendo. Suole Iddio poi, quando ſono col natural eſercizio preparati, illuminarli, e ſpiritua-

li-

[1] *lib.* 2. *c.* 16. *n.* 72. [2] *ad Rom.* 13. 1. [3] *Sap.* 8. 1.

lizarli assai più con alcune Visioni sopranaturali, che quì immaginarie chiamiamo, colle quali insieme, come dicessimo, fa lo spirito grande profitto; e sì col mezzo dell'une, che dell'altre si va dirozzando, e a poco a poco notabilmente formandosi. In questa maniera va Dio guidando l'Anima di grado in grado fino alle cose più interne; non perchè sia necessario di osservar tanto esattamente quest'ordine di prima e di poi, facendo alle volte Dio l'uno senza l'altro, siccome egli vede, che all'Anima conviene, e vuol favorirla: contuttociò la via ordinaria consiste nella sopraddetta maniera. Così ordinariamente la istruisce Dio, e la rende spirituale; poichè dalle cose esteriori, palpabili, ed al senso accomodate secondo la picciolezza e tenue facoltà dell'Anima comincia a comunicarle le altre dello spirito; acciocchè mediante la corteccia di quelle cose sensibili, che da se son buone, vada facendo lo spirito degli atti particolari e ricevendo tanti bocconi di comunicazione spirituale, che venga a formar abito nelle cose di spirito, ed arrivi al più sostanziale di esso, da qualsivoglia senso lontano: al che, come abbiam detto, [1] non può l'Anima arrivare, se non a poco a poco, ed alla sua guisa per mezzo del senso, a cui è stata sempre attaccata. Quindi alla misura, che si va ella intorno il tratto con Dio più allo spirito accostando, si va eziandio più spogliando e votando delle vie del senso, che son quelle del discorso, della meditazione, ed immaginazione. Laonde quando arriverà perfettamente in ispirito al tratto con Dio, deve necessariamente aver evacuato tutto ciò, che poteva circa Dio nel senso cadere: siccome quanto più una cosa si va ad un estremo accostando, tanto più si va dall'altro allontanando, e rifiutandolo: e quando perfettamente a quello arriverà, colla stessa perfezione si sarà dall'altro estremo scostata; il perchè dice comunemente il Proverbio spirituale; che *Gustato spiritu desipit omnis caro*, giunto essendo taluno ad assaggiare il gusto e sapore dello spirito, tutte le cose di carne riescono insipide, vale a dire, non giovano nè vanno in luogo di piaceri tutti i gusti o sensibili modi: nel che s'intende qualunque maneggio del senso intorno lo spirito, e manifestamente s'intende; poichè essendo spirito, già sotto i sensi non cade, e se la cosa è tale, che possa comprenderla il senso, ormai puro spirito non è. Imperciocchè quanto più di essa può sapere il senso, e l'apprensione naturale, tanto meno abbraccia di spirito, e di sopranaturale. La persona dunque spirituale già perfetta non ha pensiero alcuno del senso, nè per mezzo di lui riceve le cose, nè principalmente se ne serve, nè ha mestieri di servirsene con Dio, come faceva per l'addietro prima di crescere nello spirito. Questo è ciò, che volle significare S. Paolo ai Corintj, dicendo: [2] *Cum essem parvulus, loquebar, ut parvulus, sapiebam, ut parvulus, cogitabam, ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi, quæ erant parvuli*. Quando io era fanciullo, parlava da fanciullo, aveva inclinazioni da fanciullo, e pensava come fanciullo: fatto però che fui uomo, mi votai di tutto ciò, ch'era proprio de' fanciulli. Già spiegato abbiamo, che le cose del senso e la cognizione, che può da esse ricavare, sono esercizj da fanciullo. Laonde se l'Anima volesse star sempre loro appoggiata nè mai da esse staccarsi, non mai lascierebbe d'essere qual picciolo fanciullino; e sempre di Dio parlerebbe quasi fanciullo, e di Dio avrebbe gusti da fanciullo, e di Dio, come un fanciullo, penserebbe; perchè alla corteccia tenendosi del senso, che significa il fanciullino, non giugnerà mai alla sostanza dello spirito, che si è l'uomo perfetto. Non deve perciò l'Anima voler ammettere le sopraddette rivelazioni

[1] *lib. 2. c. 11. n. 52.* [2] *1. ad Cor. 13. 11.*

ni col fine di andar crescendo; quantunque Dio gliele offerisca: siccome è forza al bambino di staccarsi dalla poppa per formar il palato al cibo più sostanziale e forte. Direte però quì: sarà necessario, che l'Anima, finch'è bambina, le voglia ricevere, e le laci poi, quando sia grande? per quel modo appunto, che al bambino è necessario voler prendere le mammelle per nodrirsi, finchè cresciuto essendo, le possa lasciare. Rispondo, che quanto alla meditazione e al discorso naturale, in cui l'Anima comincia a cercar Dio, è vero, che non deve lasciar di nodrirsi alle poppe del senso, finchè non arriva la stagione e il tempo di poterlo abbandonare: cioè quando infonde Iddio nell'Anima un commercio più spirituale, che si è la contemplazione, della quale abbiamo dato qualche ammaestramento nel capitolo undecimo di questo libro. [1] Quando però sono Visioni immaginarie o altre apprensioni sopranaturali, che ponno ai sensi senza arbitrio dell'uomo presentarsi: dico; che in qualsivoglia tempo ed occasione, o sia in istato di perfetto o di men perfetto, e comecchè vengano dalla parte di Dio, non mai deve l'Anima pretenderle, nè molto in esse trattenersi per due ragioni: La prima perchè, come dicessimo, [2] fanno passivamente nell'Anima l'effetto loro, senza ch' ella sia valevole ad impedirlo; quantunque possa in qualche parte impedire il modo della Visione: e per conseguenza quel secondo effetto, che doveva nell'Anima cagionare, se le comunica molto più sostanzialmente, sebbene non a quel modo; perciocchè a tali cose con umiltà e timore rinunziando, non vi ha imperfezione o proprietà alcuna, anzi disinteresse e distaccamento, che sono la migliore disposizione ad unirsi con Dio. La seconda è per togliersi dal pericolo, che s'incorre, e dalla pena nel distinguere le cattive dalle buone, e conoscere, se Angelo sia di luce o di tenebre: nella qual cosa non vi è profitto alcuno, anzi perdimento di tempo e disturbo dell'Anima, ed è un metterla in occasione di molte imperfezioni, e di non avanzare: non applicandola a quel che importa, e non disimpegnandola dalle minutezze delle apprensioni ed intelligenze particolari, come si è detto [3] delle Visioni corporali e di queste, e come se ne dirà più avanti. [4] Tengasi per certo, che se nostro Signore non avesse a guidar l'Anima alla guisa dell'Anima stessa, come diciamo, non le comunicherebbe mai del suo spirito l'abbondanza per codesti tanto stretti canali di forme, figure, ed intelligenze particolari, per mezzo delle quali nodrisce l'Anima a' bricciolini. Che perciò disse Davidde: [5] *Mittit crystallum suam sicut bucellas*. Infuse nell' Anime la sua Sapienza, quasi a morselletti. Il che apporta grandissimo dolore, come avendo l'Anima quasi infinita capacità, la vadano per lo suo poco spirito e per la sensibile inabilità co' soli bocconcini del senso pascendo. A S. Paolo parimente recava pena questa poca disposizione e fanciulezza a ricevere lo spirito, quando disse: [6] *Et ego, fratres, non potui vobis loqui, quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam: nondum enim poteratis, sed nec nunc quidem potestis, adhuc enim carnales estis*. Io, fratelli, quando venni a voi, non vi ho potuto, come ad uomini spirituali, ma come a' carnali parlare: e quasi che bambini foste, vi ho dato a bere latte, e non già cibo sodo; perchè non lo potevate ricevere, e nemmeno ora il potete.

75. Rimane or dunque da sapere, che l'Anima non ha da mirare alla corteccia delle figure e degli oggetti, che se le mettono sopranaturalmente dinanzi, o sia circa i sensi esteriori, come sono locuzioni e parole all'udito, apparizioni de' Santi, e vaghi splendori

K

[1] *lib.* 2. *cap.* 13. *n.* 57. [2] *lib.* 2. *cap.* 11. *n.* 50. [3] *lib.* 2. *c.* 11. *n.* 50. [4] *lib.* 2. *cap.* 24. *n.* 94.
[5] *Psal.* 147. 17. [6] 1. *ad Cor.* 3. 2.

dori agli occhj, odori alle narici, gusti e soavità al palato, e altri diletti al tatto, che sogliono però procedere dallo spirito. Neppur deve mirare a qualsivoglia Visione de' sensi interni, [1] come sono le immaginarie interiori; anzi rifiutando tutto ciò, ha solamente da fissar gli occhj in quel buono spirito, che cagionano; proccurando di conservarlo nelle opere, e scegliere per suo esercizio ciò, che nudamente al divino servigio appartiene, senza attendere a quelle rappresentazioni, nè in esse alcun sensibile gusto volere. Così facendo, si piglia di tali cose quel solo, che Dio pretende e vuole, cioè lo spirito di divozione, non avendo egli altro fine principale nel darle; e si lascia ciò, che resterebbe egli di dare se si potessero nello spirito ricevere le cose senza quella parte, che, come abbiam detto, forma l'esercizio e l'approvazione de' sensi.

CAPITOLO XVIII.

Si tratta del danno, che alcuni Maestri spirituali possono alle Anime cagionare, non guidandole con buon ordine intorno le sopraddette Visioni. Si dice parimente, come quantunque vengano da Dio, possono però le Anime in esse ingannarsi.

76. Non possiamo in questa materia di Visioni essere tanto brevi, quanto vorremmo, per lo molto che intorno ad esse vi ha da ragionare. Pertanto comecchè siasi detto, quanto basta, per ammaestrare la persona spirituale del come debba circa le sopraddette Visioni adoperarsi, e il maestro, che le dirige, del modo, che deve in esse col discepolo osservare: non sarà contuttociò superfluo particolareggiare un poco più sopra questa dottrina, e mettere in luce il danno, che ne può sì all'Anime spirituali, come ai maestri, che le reggono, seguire, se loro prestano troppa fede, quantunque procedano da Dio. La ragione, che mi ha mosso a diffondermi ora in questa materia, si è il poco discernimento, che, a quel che mi pare, in alcuni maestri di spirito ho scoperto, i quali delle sopraddette sopranaturali apprensioni assicurandosi dal comprendere, che son buone, e che vengono da Dio, vennero gli uni e gli altri ad errar grandemente, e si trovarono molto dal segno lontani; avverandosi in essi la sentenza di Cristo, che dice: [2] *Cæcus autem, si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt.* Se un cieco guiderà un altro cieco, ambedue cadono nella fossa. Non dice, che caderanno, ma che cadono; perchè non è necessario per cadere, che vi sia una caduta d'errore, essendo già errore, che si arrischino a guidarsi l'un l'altro; e quindi in esso cadono per lo meno. Primieramente perchè v'ha alcuni, che usano tal maniera e costume coll'Anime, aventi simili cose, che o le fanno errare, o in esse l'imbrogliano, o non le guidano per la retta strada dell'Umiltà, anzi le aiutano a mettere attentamente gli occhj sopra di esse: il che produce loro di non camminare in puro e perfetto spirito di Fede; e non le piantano nè fortificano in essa, avendo in molta estimazione cotali cose. In questa guisa danno loro a comprendere, che le anno essi medesimi in molta stima, e per conseguenza vengono ad averle ancor elle, e si rimangono le Anime in quelle apprensioni fondate, e non già edificate in Fede, nè vote, nè nude, nè da quelle staccate per volare sull'altezza di questa oscura virtù. Tutto ciò nasce dal procedere e dal linguaggio, che intorno a tali cose osserva l'Anima nel suo maestro: sicchè, non saprei come, se le attacca facilissimamente, senza poterne a meno, una non so quale piena idea e stima di esse, ed allontana gli occhj dall'abisso della Fede. Della qual facilità dev'esser la cagione il restarsene l'Anima in

[1] *Nota per ben intendere tutta questa dottrina.*

[2] *Matth.* 15. 14.

in esse tanto occupata, che siccome son cose al senso appartenenti, a cui la natura da se inclina, e siccome questa ha già l'apprensione di quelle distinte e sensibili cose insaporata, e si trova ad esse disposta; basta che vegga nel suo Confessore o in altra persona qualche stima e pregio di esse, perchè non solamente l'Anima ne partecipi, ma l'appetito sempre più vi si adeschi; e senza avvedersene se ne nodrisca più e vi resti più inclinato, e faccia in loro maggior presa. Di quà molte imperfezioni per lo meno derivano, perchè l'Anima non si conserva sì umile; pensando, che siano cose notabili le sopraddette, e ch'ella sia ricca di qualche bene, e che Iddio ne faccia di essa conto: quindi è, che si trova di se alquanto contenta e soddisfatta, il che alla umiltà non poco ripugna. Ora il Demonio le va subito fomentando, senza che se ne avvegga, segretamente questo pensiero, e le comincia intorno agli altri ad insinuargliene un nuovo, vale a dire: se a parte sono o no di tali cose, se sono o non sono in questo stato; il che alla santa semplicità e spirituale solitudine si oppone. Dai quali danni, se non crescono in Fede, non si possono liberare; e parimente, quantunque non siano i detrimenti sì palpabili come questi, ven'a degli altri in quel genere più sottili ed agli occhj divini odiosi, non camminando l'Anima in nudità. Questi però li lascieremo per ora, finchè arriviamo a trattare [1] del vizio della gola spirituale, e degli altri sei; dove piacendo a Dio, si dirà molto di codeste sottili e dilicate macchiarelle, che si attaccano allo spirito, perchè non sanno i maestri sulla via della nudità incamminarle. Quivi parleremo del costume, che seguono alcuni Confessori coll'Anime, non istruendole bene intorno a ciò. Certo è, che vorrei saperlo spiegare; perchè comprendo per una malagevol cosa il dare a conoscere, come lo spirito del discepolo va segretamente e occultamente generandosi a norma di quello del suo Padre spirituale: perchè sembra, che l'uno senza l'altro dichiarar non si possa; e siccome pure sono cose di spirito, così fra di loro si corrispondono.

77. Io son d'avviso, e così è, che se il Padre spirituale allo spirito delle Rivelazioni è per modo inclinato, che le reputi di gran peso, e gli destino molta compiacenza o gusto nell'Anima, non potrà a meno, comecchè non lo conosca, d'imprimere nello spirito del discepolo il medesimo piacere e la stessa stima: se il discepolo però non fosse di lui più approfitato; e quantunque lo fosse, gli potrà molto nuocere il durare sotto la direzione di lui. Conciosiachè da quella propensione e da quel piacere, che in cotali Visioni prova il Padre spirituale, gliene nasce una certa maniera di stima, che se non istà molto circospetto sopra di se, non può lasciar di darne segni all'altra persona, ed inspirargliene i medesimi sentimenti: e se l'altra persona pure ha lo spirito di codesta inclinazione, non potrà, a quel che mi par, non avvenire, che non se ne comunichino a vicenda fra loro una grande idea ed estimazione. Ma non filiamo ora tanto sottile: parliamo piuttosto di quando il Confessore, o sia inclinato a ciò o non lo sia, non ha la considerazione, che deve, nello sgombrare l'Anima, e nudare l'appetito del discepolo da somiglianti cose; anzi ne tiene con lui di esse ragionamento, e in queste Visioni, come abbiam detto, fa consistere la parte principale de' suoi discorsi di spirito, dandogli indizj, onde le buone discernere dalle cattive. Poichè, quantunque sia ben fatto il saperlo, non c'è però motivo di mettere l'Anima in tal pena, e pensiero, e rischio, se non se, come si disse, in qualche stretta necessità; [2] laddove non facendo di loro molto caso, e riu-

[1] *Nott. osc. l. 1. c. 6. n. 20.* [2] *lib. 2. c. 11. n. 53.*

siutandole, si schiva tutto ciò, e si fa quel, che si deve. Ma v'è di più, che i medesimi Confessori, quando veggono, che queste Anime ricevono da Dio tali grazie, fanno loro istanza, che lo preghino a rivelar loro tali o tali altre cose, ad essi o ad altri spettanti; e le buone Anime il fanno, pensando, che sia lecito saperle per quella strada; e che volendo Iddio sopranaturalmente alcune cose rivelare in quella maniera, o per quella ragione, che più gli piace, si possa desiderare, ed anche pregarnelo, che ce le riveli. E se mai accade, che a loro richiesta Iddio le riveli, vengono per altre occasioni ad assicurarsi più, e credono, che un sì fatto modo di trattar seco a lui piaccia; quando per verità nè se ne compiace, nè lo vuole. Ma siccom'essi ad una tal guisa di commercio con Dio si sono affezionati, vi si accommodano molto bene, e la volontà ad esso naturalmente si adatta. Conciosiachè naturalmente aggradendolo, colla stessa naturalezza si facilitano il proprio modo d'intendere; e in ciò, che dicono, bene spesso s'ingannano, e si avveggono da lor medesimi, che non riesce secondo l'intendimento loro la cosa, e se ne maravigliano; nascendo tosto dubbiezza, se tali Rivelazioni erano o non erano da Dio, perchè non succedono, e non le vedono alla maniera da lor divisata. Pensavan essi da prima due cose. L'una che venissero da Dio, poichè tanto loro si accommodavano; quantunque esser possa, che il naturale ad esse inclinato cagionasse, come dicessimo, [1] quella impressione. La seconda, che venendo da Dio, avessero a riuscire, secondo che essi la intendevano e la pensavano. Ora quì vi cova un grande inganno, perchè le Rivelazioni o Locuzioni di Dio non sempre anno quell'esito, che divisano gli uomini, o secondochè suonano in se stesse. Così non se ne devono assicurare, nè creder loro ad occhj chiusi, ancorchè sappiano, che sono Rivelazioni, risposte, o detti di Dio. Perchè sebbene son elle certe e in se stesse vere, non è necessario, che sempre al nostro modo d'intendere lo siano; il che nel seguente capitolo proveremo; e parimente diremo in appresso, come quantunque Iddio risponda talvolta a ciò, che sopranaturalmente se gli dimanda, non gli aggrada però la cosa; e come tal altra rispondendovi se ne sdegna.

CAPITOLO XIX.

In cui si dichiara e prova, come, quantunque le Visioni e Locuzioni, che procedono da Dio, siano in se stesse vere, si possiamo però intorno a quelle ingannare. La qual cosa con autorità della sacra Scrittura si conferma.

78. PEr due ragioni abbiam detto, che sebbene le Visioni e Locuzioni di Dio son vere e sempre in se stesse certe, al nostro intendimento sempre nol sono. L'una è per la nostra imperfetta maniera d'intenderle. L'altra è per le cagioni e per i fondamenti loro, che sono minaccevoli e quasi condizionati, se questo non si emenderà, o se quello sarà; comecchè la Locuzione, per quanto suona, sia assoluta: le quali due cose con alcune autorità divine si proveranno. Circa la prima ragione è manifesto, che non sono sempre e non accadono, come alla nostra maniera d'intendere rappresentano. Il motivo di questo si è, perchè, essendo Iddio immenso e profondo, suole nelle sue Profezie, Locuzioni, e Rivelazioni chiudere altri concetti ed intelligenze molto diverse da quel proposito, in cui da noi comunemente intender si ponno; e vengono ad esser elle in se tanto più vere e certe, quanto meno a noi sembrerà. Il che ad ogni passo nella divina Scrittura veggiamo, dove a molti degli antichi una gran parte delle Pro-

[1] *supra n. 76.*

Profezie e Locuzioni di Dio secondo le speranze loro non andavano a terminare; perchè alla loro guisa e troppo alla lettera le intendevano diversamente. Ciò nelle autorità, che seguono, vedrassi aperto.

79. Nel Genesi disse Dio ad Abramo, dopo d'averlo alla terra condotto de' Cananei: Io ti darò questo Paese. [1] Ma siccome glielo disse più volte; ed era già Abramo d'una età molto avanzata, nè mai glielo dava, ripetendogli Dio la promessa, rispose Abramo [2] D' onde o per qual segno potrò io sapere, che sono per posséderlo ? Allora gli rivelò Dio, che non egli in persona, ma i suoi figliuoli dopo quattrocent'anni l'avevano a possedere. [3] Per le quali parole finì Abramo d'intendere la promessa, la quale era in se verissima, perchè dandolo Iddio ai suoi figliuoli per amore di lui, era lo stesso, che darlo a lui. Così Abramo nel modo d'intenderla erasi ingannato; e se frattanto secondo la sua spiegazione della Profezia operato avesse, poteva andar molto fallito, perchè non apparteneva a quel tempo: e coloro, che l'avessero veduto, senza che Dio gliela desse, morire, avendo la voce udita, che gliel' avea promessa, sarebbero rimasti confusi, e coll'opinione, che fosse falsa.

80. Similmente di poi al suo nipote Giacobbe, quando da Giuseppe di lui figliuolo per la fame di Canaan fu fatto condurre in Egitto, essendo lungo la strada gli apparve Dio e gli disse: [4] *Noli timere, descende in Egyptum....... & ego inde adducam te revertentem*. Non temere, o Giacobbe, va pur in Egitto, ch'io verrò colà teco, e quando ritornerai per uscire, io di là, guidandoti, ti caverò. [5] Il che non avvenne, come al nostro intendimento significa; poichè sappiamo, che il santo vecchio Giacobbe in Egitto è morto, nè di là vi sortì; ma si doveva ciò ne' suoi figliuoli verificare; che dopo il corso di molti anni Iddio trasse di là, e si fece egli medesimo loro guida nel viaggio. Donde chiaro apparisce, che chiunque fosse giunto a sapere questa promessa da Dio a Giacobbe fatta, avrebbe potuto tenere per cosa certa, che Giacobbe, siccome per comando e favor di Dio era entrato vivo in Egitto, così ne sarebbe pur senza dubbio uscito vivo; poichè alla stessa guisa di favorirlo nella uscita gli avea promesso; e ne sarebbe rimasto ingannato e stupito, vedendolo morir in Egitto: quasi che non si adempisse la promessa, come si sperava. Così essendo le parole di Dio in se stesse verissime, avrebbero intorno ad esse potuto prendere un grande errore.

81. Nel libro parimente de' Giudici leggiamo, [6] che unite essendosi tutte le Tribù d'Israello per combattere contro quella di Beniamino, e castigare certa iniquità, che si era fra loro concertata, si promisero tanto della vittoria per la sola ragione d'aver Iddio assegnato loro il Capitano di guerra, che restandone poi perditori, e morti ventidue mille de' suoi; se ne maravigliarono molto; e andando dinanzi a Dio, piansero tutto quel giorno, perchè non sapevano della perdita la cagione, ed avevano intesa e tenuta per se la vittoria. Ma siccome consultarono Dio; se dovessero ritornare al cimento o no, rispose loro, che vi ritornassero e li combattessero. Ora avendo già essi questa volta sicura la vittoria, vi andarono con gran corraggio, e pure anche la seconda volta con perdita di diciotto mille furono vinti. Da questo avvenimento restarono confusissimi senza saper che si fare al riflesso, che mandandoli Iddio a combattere, sempre ne uscissero colla peggio: tanto più che sovrastavan essi agli avversarj sì in numero, che in in forza; non essendo que' di Beniamino più di venticinque mille e settecento, laddove essi erano quattrocento mille. In tal guisa

[1] *Gen.* 15. 7. [2] *Ibid.* 8. [3] *Ibid.* 18. [4] *Gen.* 46. 3. 4. [5] *Gen.* 49. 32.
[6] *Jud.* 20. 11. & *deinceps*.

ſa adunque s'ingannavan eſſi nel modo d'intendere; perchè le parole di Dio non erano altrimente ingannevoli, non avendo lor detto, che vincerebbero, ma che combatteſſero, mentre in tali rotte pretefe il Signore di punire certa loro traſcuraggine e preſunzione, in cui diedero, ed umiliarli così. Ma quando l'ultima volta riſpoſe, che ſarebbero vincitori, ne ſeguì l'effetto, e con molta bravura e fatica li ſuperarono. In queſta e in molte altre maniere accade alle Anime d'ingannarſi circa le Rivelazioni e Locuzioni, che vengono da Dio, prendendo il ſenſo loro alla lettera, e fermandoſi nella ſola ſcorza. Imperciocche, come fu di ſopra ſpiegato, [1] il principal fine di Dio in tali coſe ſi è dire e comunicare alle Anime lo ſpirito, che ſta in eſſe racchiuſo, il quale è molto difficile da capirſi, ed è molto più ampio di quello, che ſia il letterale, ed aſſai ſtraordinario, ed eccedente della lettera i confini. Quindi colui, che alla lettera della Locuzione, o della forma, o figura appreſibile della Viſione ſi legherà, non potrà a meno di non andar molto errato, e trovarſi poi aſſai manchevole e confuſo, eſſendoſi diretto in eſſe ſecondo il ſenſo, e non avendo dato luogo allo ſpirito nella nudità delle ſenſibili coſe. Perchè a detto di Paolo: [2] *Littera enim occidit, ſpiritus autem vivificat*. La lettera uccide, ma lo ſpirito dà vita. Per la qual coſa deveſi in tal caſo alla lettera del ſenſo rinunziare, e reſtarſene al buio in Fede, che ſi è lo ſpirito, il quale non può eſſere dal ſenſo compreſo. In ſeguito di che a molti dei figliuoli d'Iſraello, perchè intendevano troppo alla lettera i detti e le Profezie de' Profeti, non riuſcivano loro ſecondo l'eſpettazione, e perciò non ne facevano molta ſtima, e non preſtavano loro fede: per modo che venne a correr fra eſſi una pubblica diceria a modo di proverbio, in cui delle Profezie quel popolo ſi beffava. Di eſſa lamentaſi Iſaia, deſcrivendola, come ſegue: [3] *Quem docebit ſcientiam? & quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulſos ab uberibus: Quia manda, remanda, manda, remanda; expecta, reexpecta...... modicum ibi, modicum ibi. In loquela enim labii, & lingua altera loquetur ad populum iſtum*. A chi inſegnerà Iddio la ſcienza, ed a chi farà intendere la Profezia e la ſua parola? A coloro ſolamente, che già ſono ſlattati e ſvelti dalle poppe. Perchè tutti dicono, (cioè intorno le Profezie) promette e ripromette, aſpetta e torna ad aſpettare, un poco ivi, un poco quivi; poichè colla favella de' ſuoi labbri e in diverſo linguaggio a queſto popolo parlerà. Dove chiaramente ne dà Iſaia ad intendere, che tornavano coſtoro in burla le Profezie, e dicevano per diſprezzo queſto proverbio: aſpetta e torna ad aſpettare; ſignificando, che non ſi adempivano mai; poichè ſtavan eſſi alla lettera attaccati, che al latte de' bambini ſi raſſomiglia; ed al ſentimento proprio, che ſpiegaſi per le mammelle, le quali alla grandezza della ſcienza ſpirituale ſi oppongono. Per la qual coſa dice: a chi la ſapienza delle ſue Profezie inſegnerà? Ed a chi farà capire la ſua dottrina? A que' ſoli, che ſi ſcoſtano dal latte della lettera e dalle poppe del proprio intendimento. Poichè perciò appunto eſſi non la intendono; ma van dietro al latte della corteccia e della lettera, ed alle poppe de' loro pareri, dicendo: Promette e ripromette, aſpetta e torna ad aſpettare &c. Quando colla dottrina della bocca di Dio, e non colla loro, e in altro linguaggio che nel proprio loro, deve il Signore ad eſſi parlare. Quindi è che non ſi deve in lui riguardare al noſtro ſenſo e linguaggio, ſapendo, che quello di Dio ſecondo lo ſpirito è da eſſo diverſo, ed al noſtro intendimento molto difficile.

Tan-

[1] *lib.* 2. *c.* 11. *n.* 50. [2] 2. *ad Cor.* 3. 6. [3] *Iſaiæ* 28. 9.

Tanto che il Profeta Geremia, quantunque Profeta di Dio fosse, udendo i concetti delle parole di sua Maestà, dal comun senso degli uomini sì differenti, par ch'egli pure in esse vacilli, ed a favor del popolo si rivolga, dicendo: [1] *Heu, heu, Domine Deus. Ergo ne decepisti populum istum, & Jerusalem, dicens: Pax erit vobis & ecce pervenit gladius usque ad Animam?* Oimè oimè, Signore. Avete voi per avventura ingannato questo popolo e Gerusalemme; dicendo: Verrà la pace sopra di voi, e pur veggo, che sono da una spada sino all' Anima trapassati? La cosa però era, che la pace, che prometteva Iddio di dar loro, sarebbe seguita fra esso e l'uomo per mezzo del Messia, che doveva inviare: laddove della temporale essi intendevano la Profezia; e perciò allorchè sovrastavano loro guerre o travagli, credevansi da Dio ingannati, accadendo il contrario della loro espettazione. Così dicevan essi, come dice eziandio Geremia; [2] Abbiamo sperata la pace, e non v'è bene alcuno di pace. Era quindi impossibile, che uscissero dell' inganno coloro, che col senso solo litterale e grammaticale si regolavano. Conciosiachè chi potrà non confondersi e non errare, appoggiandosi alla lettera in quella Profezia, che di Cristo in tutto il Salmo settantuno Davidde formò, ed in particolare dove dice: [3] *Dominabitur a mari usque ad mare, & a flumine usque ad terminos orbis terrarum.* Signoreggierà da un mare all'altro, e dal fiume sino ai confini di nostra terra. Ed in ciò pure che dice nel medesimo luogo: [4] *Liberabit pauperem a potente, & pauperem cui non erat adjutor.* Libererà il povero dalle forze del potente, quel povero, che non aveva chi l' aiutasse: vedendolo poi nascere in basso stato, vivere in povertà, e morire fra le miserie; e che non solo, mentre visse, non s'impadronì della terra, ma che a gente vile si soggettò, finchè sotto al potere di Ponzio Pilato morì: E che non solo i suoi poveri discepoli dalle mani de' forti temporalmente non liberò, ma gli lasciò uccidere e in odio del suo nome perseguitare. Il senso dunque era, che queste Profezie si dovevano intendere spiritualmente di Cristo; nel qual senso erano verissime. Perchè Cristo non solo era di tutto il mondo, ma essendo Dio, del Cielo ancora Signore; e i poveri, che aveanlo a seguitare, non solamente sarebbero stati per opera di lui redenti, e dalle mani e dal poter del Demonio, che si era il potente liberati, ma del Regno de' Cieli eredi costituiti. Ond'è, che parlava Iddio secondo la principal parte di Cristo e de' suoi seguaci, che nel Regno eterno e nella eterna libertà consisteva, ed eglino a talento loro le intendevano della parte meno principale, di cui fa Dio poco conto, cioè della Signoria e libertà temporale, che al giudizio di Dio non è nè Regno nè libertà. Accecandosi infatti essi nella bassezza della lettera, e non penetrando lo spirito e la verità, che racchiude, il loro Dio e Signore levaron di vita, secondo le seguenti espressioni di Paolo: [5] *Qui enim habitabant Jerusalem, & Principes ejus, hunc ignorantes, & voces Prophetarum, quæ per omne sabbatum leguntur, judicantes impleverunt.* Gli abitatori di Gerusalemme e i Principi di essa, non sapendo chi era, e non intendendo i sensi de' Profeti, che in ciascun sabato si leggono col giudizio loro vennero a consumarli. Tant'oltre arrivava questa difficoltà d'intendere nel proprio lor senso i detti di Dio, che i medesimi suoi discepoli, i quali con esso lui eran vissuti, rimanevano ingannati; siccome a que' due avvenne, che dopo la sua morte verso il Castello d'Emausse tristi andavano e sconsolati, dicendo: [6] *Nos autem sperabamus, quia ipse esset redempturus Israel.* Noi speravamo, che fosse per redimere Israello: intendendo an-

[1] *Jerem.* 4. 10. [2] *Jerem.* 8. 15. [3] *Psal.* 71. 8. [4] *Ibid.* 12. [5] *Act.* 13. 27. [6] *Luca* 24. 21.

anch'essi, che avesse ad essere una Redenzione di temporale dominio. Ai quali apparendo Cristo, [1] li riprese di pazzia e durezza di cuore nel credere le cose dai Profeti annunziate. Al tempo stesso, che prendeva la via del Cielo, duravano alcuni in quella rozzezza, e lo interrogarono: [2] *Domine, si in tempore hoc restitues Regnum Israel?* Palesateci, o Signore, se in questo tempo siete per istabilire il Regno d'Israello? Fa inoltre lo Spirito Santo dire agli uomini molte cose, in cui nasconde egli altro senso da quello, ch'essi comprendono, come apparve in ciò, che fece a Caifasso pronunciare di Cristo: [3] *Expedit vobis, ut unus moriatur homo pro populo, & non tota gens pereat. Hoc autem a semetipso non dixit.* Ch'era spediente di un uom la morte, perchè tutto il mondo non perisse. Le quali parole da sè medesimo non disse; ma egli, che le proferiva ad un fine, e lo Spirito Santo ad un altro ben diverso mirava.

82. Dal che si scorge, che quantunque i detti e le Rivelazioni siano da Dio, non si possiamo in esse assicurare; perchè molto facile si è di prendere nella nostra maniera d'intenderle qualche abbaglio: essendo elle un abisso ed una profondità di spirito, e il volerle limitare a ciò, che di esse ne intendiamo, ed a ciò che ne può apprendere il nostro senso, non è più che voler palpare gli atomi e l'aria, nei quali incontrandosi la mano, sfugge l'aria, e non si prende nulla. Per la qual cosa il maestro spirituale deve aver cura, che lo spirito del discepolo non si ristringa in voler apprezzare tutte le sopranaturali apprensioni, che non sono più che atomi di spirito, coi quali soli senza alcuno spirito si rimarrà. Ma da tutte le Visioni e Locuzioni piuttosto allontanandolo, lo incarichi di sapersi reggere in libertà e fra le tenebre della Fede; in cui si riceve dello spirito l'abbondanza, e conseguentemente la sapienza ed intelligenza propria delle parole di Dio. Conciosiachè è impossibile, che l'uomo, se non è spirituale, possa delle cose di Dio giudicare, e nemmeno ragionevolmente capirle: ed allora appunto non è persona di spirito, quando secondo il senso ne forma giudizio. Così quantunque cadano esse sotto quel senso, non però le intende al dire di S. Paolo: [4] *Animalis autem homo non percipit ea, quæ sunt Spiritus Dei. Stultitia enim est illi, & non potest intelligere, quia spiritualiter examinatur. Spiritualis autem judicat omnia.* L'uomo animale non capisce le cose, che appartengono allo Spirito di Dio, perchè appresso di lui sono pazzia; e non le può intendere per esser cose spirituali. L'uomo però di spirito giudica di tutte le cose. Per uomo animale si spiega in questo luogo colui, che dei sensi soli fa uso, e per lo spirituale quello, che ad essi non si appoggia, nè col mezzo loro si guida. Il perchè viene ad essere temerità arrischiarsi di trattare con Dio, e dar ad altri licenza di farlo col mezzo di apprensioni sopranaturali e del senso.

83. Acciocchè meglio il sopraddetto s'intenda, proponiamo quì alcuni esempli. Diasi caso, che un Santo sia per le persecuzioni de' suoi nemici gravemente afflitto, e che Dio gli risponda: Io ti libererò da tutti loro. Questa Profezia può essere verissima; e contuttociò che prevalgano i di lui nemici, e sotto le lor mani si muoia. Quindi chi temporalmente l'intendesse, resterebbe ingannato; poichè ha potuto Iddio favellare della vera e principale libertà e vittoria, che si è la salute; onde l'Anima rimane libera, e di tutti i suoi nemici assai più veracemente ed altamente vittoriosa, che se in questa terra da loro si liberasse. Così questa Profezia molto più vera ed ampia sarebbe di quello, che potesse intendere l'uomo, se per rapporto alla presente vita l'avesse intesa.

Con-

[1] *Lucæ* 24. 25. [2] *Actor.* 1. 6. [3] *Joan.* 11. 50. [4] 1. *ad Cor.* 2. 14.

Conciosiachè Iddio nelle sue parole favella, e al senso più utile e principale riguarda; e l'uomo può intenderlo alla sua maniera e secondo il suo proposito nel senso meno principale, e per tal via restar ingannato. Come in quella Profezia di Cristo lo vediamo, che scrisse Davidde: [1] *Reges eos in virga ferrea, & tanquam vas figuli confringes eos*. Reggerai con una verga di ferro tutte le genti, e, quasi che fossero vasi di creta, li stritolerai. In cui ragiona Dio secondo il principale e perfetto dominio, cioè l'eterno, il quale si è avverato: e non già secondo il men principale, ch'era il mondano, il quale in Cristo per tutto il corso della sua mortal vita non mai si adempì. Pongasi un altro esempio. Sentendosi un'Anima accesi desiderj d'esser Martire, accaderà che Dio le risponda: Tu sarai Martire, e interiormente una grande allegrezza e confidanza d'averlo ad essere le infonda. Contuttociò ne seguirà forse, che non muoia Martire, e pur la promessa sia vera. Ma come s'adempie così? Perchè si adempirà riguardo alla sua parte principale ed essenziale, che sarà dandole essenzialmente l'amore ed il premio di Martire, e Martire facendola d'amore, e disponendole un prolungato martirio di travagli, la di cui continuazione sia più della morte stessa penosa; e in tal maniera dà veramente all'Anima ciò, che desiderava, ed egli promise. Conciosiachè il principale del desiderio non era in quel genere di morte fondato, ma in servir Dio col merito di Martire, e l'amore di Martire verso di lui esercitare: non valendo da sè nulla quel modo di morire senza l'amicizia di Dio, e dando questi l'amore, l'esercizio, ed il premio de' Martiri più perfettamente per altri mezzi: Di manierachè, quantunque come Martire non perda la vita, resta però l'Anima molto soddisfatta d'aver ottenuto ciò, ch'ella desiderava. Conciosiachè tali desiderj ed altri simili, quando nascono da vivo amore, sebbene non si appagano in quella guisa, ch'esse immaginavano ed intendevano, sono però appagati d'un' altra, e migliore, e di maggior gloria di Dio, che non avrebbero saputo domandare. Laonde afferma Davidde. [2] *Desiderium pauperum exaudivit Dominus*. Il Signore ha il desiderio de' poveri soddisfatto. E ne' Proverbj scrive la divina Sapienza: [3] *Desiderium suum justis dabitur*. Ai Giusti deve darsi il compimento de' lor desiderj. Da quì adunque vediamo, che molti Santi più cose desiderarono in particolare e in servigio di Dio, e non videro in questa vita il desiderio loro compiuto. Certo è, che giusto e vero essendo, perfettamente nell'altra si conseguì; e trovandosi in tal guisa verificato, egualmente lo sarebbe, se glielo promettesse Dio in questo mondo, dicendo loro: Il vostro desiderio avrà effetto, e non fosse poi nella maniera da lor divisata. In questa e in altre molte guise ponno esser vere e certe le parole e le Visioni di Dio, e noi intorno ad esse ingannarsi; non sapendo altamente e principalmente penetrare i propositi ed i sensi, che Dio in esse racchiude. Che perciò il più certo e sicuro sarà far, che le Anime da tali cose soprannaturali fuggano con prudenza, accostumandole, come abbiam detto, [4] alla purezza dello spirito in Fede oscura, che della unione è il mezzo.

CAPITOLO XX.

In cui si prova colle autorità della divina Scrittura, come i detti e le parole di Dio, benchè sempre sian vere, non sono però nelle lor proprie cagioni sempre certe.

84. Ci conviene ora provare la seconda cagione, perchè le parole e le Visioni, che procedono da Dio, quantunque siano sempre in se stesse ve-

L

[1] *Ps. 2. 9.* [2] *Ps. 9. 17.* [3] *Prov. 10. 24.* [4] *lib. 2. c. 9. n. 47.*

vere, non sono quanto a noi sempre certe. Il che avviene per rapporto alle cagioni e ai motivi, in cui si fondano, e per cui devesi intendere, che succederanno, durando ciò, che muove Dio, per così esprimersi, a castigare. Come se dicesse l'Altissimo. In capo ad un anno ho risoluto di scaricare la tal piaga su questo Regno; e la cagione e il fondamento di tal minaccia fosse una certa offesa, che in quel Regno a Dio si fa. Se cessasse o si cangiasse l'offesa, potrebbe cessar pure o cangiarsi il castigo: e contuttociò saria vera la minaccia, perchè sopra l'attual colpa fondata, la quale se durasse si eseguirebbe: e queste sono minacce o Rivelazioni comminatorie o condizionate. Vediamo ciò essere nella Città di Ninive accaduto, dove mandò Iddio il Profeta Giona, che a suo nome questa minaccia colà predicasse: [1] *Adhuc quadraginta dies, & Ninive subvertetur*. Da quì a quaranta giorni la Città di Ninive deve distruggersi. Questa minaccia non ebbe effetto, perchè ne cessò la cagione, ch'erano i suoi peccati, facendo quei popoli incontanente penitenza, e se non l'avesser fatta, si sarebbe adempita. Leggiamo parimente nel terzo libro dei Re, [2] che avendo il Re Acabbo commesso un peccato assai grave, gl'inviò il Signore, (sendone il nostro Padre Elia messaggiero) la minaccia di un gran castigo sopra la sua persona, e casa, e sopra il suo Regno: ma perchè Acabbo si squarciò di dolore le vesti, e si coprì di cilicio, e digiunò, e sul sacco coricossi, e comparve mesto e umiliato, gli mandò tosto dicendo per lo medesimo Profeta queste parole: [3] *Quia igitur humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus ejus, sed in diebus filii sui*. Poichè Acabbo si è per mio amore umiliato, non avverrà il male, che dissi, a' suoi giorni, ma in quelli di suo figliuolo. Dal che veggiamo, che mutato essendosi Acabbo, la minaccia e la sentenza di Dio similmente mutò. Di qua possiamo al proposito nostro raccogliere, che quantunque abbia Dio ad un'Anima affermativamente qualsivoglia cosa in bene o in male rivelato e detto circa d'essa o di altre Anime, si potrebbe o crescendo o diminuendo variare, o cessar del tutto secondo la mutazione o variazione di affetto in quell'Anima, o del fine, a cui Dio mirava, e quindi verrebbe a non adempirsi giusta l'espettazione, e senza saperne molte volte fuor di Dio il perchè. Infatti suol egli molte cose dire, insegnare, e promettere, non perchè allora s'intendano o si posseggano; ma perchè si capiscano dopo, quando fia spediente di esserne illuminato, o quando l'effetto loro si conseguisca. Come si scopre, che fece co' suoi discepoli, ai quali diceva molte parabole e sentenze, [4] la di cui sapienza non penetrarono sino al tempo di doverla predicare, che fu quando calò sopra di essi lo Spirito Santo, del quale aveva loro Gesù Cristo promesso, che dichiarerebbe ad essi tutte le cose, da se in tutta la vita lor dette. E favellando S. Giovanni dell'ingresso di Cristo in Gerusalemme, disse: [5] *Hæc non cognoverunt discipuli ejus primum, sed quando glorificatus est Jesus tunc recordati sunt, quia hæc erant scripta de eo*. Per conseguenza molte divine cose ponno assai particolarmente nell'Anima avvenire, che nè da essa nè da chi la governa sino al suo tempo saranno intese. Leggesi pure nel libro de' Regi, che sdegnato essendo il Signore contro Eli Sacerdote d'Israello per li peccati, che ne' figliuoli suoi non puniva, inviogli Samuello, che fra le altre parole gli facesse udir le seguenti: [6] *Loquens locutus sum, ut domus tua, & domus patris tui ministraret in conspectu meo usque in sempiternum. Nunc autem dicit Dominus; Absit hoc a me; sed quicumque glorificaverit me, glorificabo eum*. Sin ad ora

[1] *Jonæ* 3. 4. [2] 3. *Reg.* 21. 17. [3] *num.* 28. & 29. [4] *Joan.* 14. 16. [5] *Joan.* 12. 16. [6] 1. *Reg.* 2. 30.

ora io dissi, che la tua casa e quella di tuo Padre mi avrebbe col Sacerdozio alla mia presenza sempre servito. Ma ora vada lungi da me questo proposito: non farò tal cosa. Perchè fondandosi un tale uffizio del Sacerdozio in apportar gloria ed onore a Dio, per questo fine l'aveva a suo padre per sempre promesso, se non avesse mancato; mancando poi ad Eli il zelo dell'onor di Dio (perchè, com' egli stesso mandò a querelarsene, onorava più i figliuoli, che Dio, dissimulando per non gl'infamare le loro colpe) mancò eziandio la promessa, la quale sarebbe durata sempre, se il buon servigio e zelo di Dio fosse in loro sempre durato. Laonde non c'è ragione di credere, che per essere i detti e le Rivelazioni di Dio in se stesse vere, debbano infallibilmente succedere, come suonano; massimamente quando per comandamento del medesimo Dio sono connesse a cagioni umane, le quali a tenore delle sopraddette cose ponno o variare o mutarsi, o alterarsi. Il che quando sia così, Iddio lo fa, non lo dichiarando egli sempre; ma pronunciando le parole, e facendo la Rivelazione, tace alcuna volta la condizione; come adoperò coi Niniviti, ai quali determinatamente disse, che dopo quaranta giorni sarebbero distrutti [1]. Altre fiate la dichiara, come fece con Roboamo, dicendo: [2] *Si ambulaveris in viis meis .... custodiens mandata mea, & præcepta mea, sicut fecit David servus meus: ero tecum, & ædificabo tibi domum fidelem, quomodo ædificavi David domum*. Se tu osserverai i miei comandamenti, come il mio servo Davidde gli osservò, io pur farò teco, come con lui, e fonderò la tua casa in quella guisa, che al mio servo Davidde l'ho stabilita, Però o la dichiari o no, non vi è nella sua intelligenza d'assicurarsi, perchè non vi è sicurezza di comprendere le occulte verità di Dio, e la moltitudine dei sensi, che ne' suoi detti racchiude. Egli soggiorna in Cielo, e parla in via d'eternità; noi ciechi sulla terra abitiamo, e non possiamo i secreti di lui penetrare. Nel qual senso intendo, che dice il Saggio; [3] *Deus enim in cælo, & tu super terram: idcirco sint pauci sermones tui*. Iddio abita in Cielo, e tu sulla terra, perciò non ti stendere nè lanciare in discorsi. Ma per avventura dirai: Poichè dunque non dobbiamo intendere, nè frammettersi in ciò, perchè poi tali cose Iddio ci comunica? Già ho detto, che ciascuna cosa a suo tempo intenderassi secondo l'ordine di chi parlò, e lo intenderà chi gli piace, e si vedrà, che così convenne; perchè non fa Dio cosa alcuna senza ragione e verità - Si creda per tanto, che non si può finir d'intendere, nè il senso pieno comprendere delle parole e cose di Dio, nè a quel che sembra determinarsi senza molto errare, e senza cader poi in grande confusione. Questo sapevan bene i Profeti, per le cui mani la divina parola passava, apportando loro molto travaglio il profetare al popolo; perchè, come abbiam detto, [4] una gran parte delle profetate cose non si vedevano secondo il senso della lettera accadere; onde si tornavano in burla e riso i Profeti: tanto che Geremia venne a dire: [5] *Factus sum iu derisum tota die, omnes subsannant me. Quia jam olim loquor, vociferans iniquitatem, & vastitatem clamito: & factus est mihi sermo Domini in opprobrium, & in derisum tota die, & dixi; non recordabor ejus, neque loquar ultra in nomine illius*. Tutto il giorno si burlano di me, ognuno mi beffa e dispreggia; perchè andò già gran tempo, dacchè contro la malvagità alzo la voce, e le minaccio rovina, ma veggo, che la parola del Signore mi si è in continuo scorno e vitupero cangiata: Laonde dissi: Non voglio ricordarmi di lui, nè in suo nome mai più fa-

L 2 vel-

[1] *Jonæ* 3. 4. [2] *Reg.* 11. 38. [3] *Eccl.* 5. 1. [4] *lib.* 2. *c.* 19. *n.* 79. [5] *Jerem.* 20. 7.

vellare. Il che sebbene il santo Profeta con rassegnazione diceva, e in figura dell'uomo fiacco, che non può le vie ed i secreti di Dio sostenere; dà però ben ad intendere, quanto sia diverso l'adempimento delle divine parole dal comun senso, che rendono; poichè i divini Profeti erano tenuti per ingannatori, e a cagione della Profezia pativano tanto, che il medesimo Geremia disse in altro luogo: [1] *Formido, & laqueus facta est nobis vaticinatio, & contritio*. La profezia è divenuta per noi piena di timori, di lacci, e di abbattimenti. E la cagione, perchè Giona fuggì, quando il Signore a predicare la distruzione di Ninive l'inviò, fu questa, cioè il non comprendere la verità delle divine parole, e il senso loro interamente non penetrare. Quindi perchè non lo motteggiassero, quando non vedessero adempiuta la Profezia, se ne fuggiva dal profetarla; e poi se ne stette aspettando tutti i quaranta giorni fuori della Città per vedere, se si adempiva; e non essendosi avverata, se ne afflisse grandemente fino ad esprimersi col Signore: [2] *Obsecro, Domine, numquid non est hoc verbum meum, cum adhuc essem in terra mea? Propter hoc praeoccupavi, ut fugerem in Tharsis*. Dimmi, io ti prego o Signore, non è forse questo ciò, ch'io diceva per fin da quando nel mio paese abitava? perciò mi opposi, e verso Tarsi sollecito son fuggito. Di che adirossi il Santo, e pregò Dio, che lo togliesse di vita. Ora perchè vogliamo maravigliarsi di alcune cose, che Iddio all'Anime parli e riveli, se non sortiscono poi, com'esse l'intendono? Conciosiachè accadendo, che Dio affermi all'Anima, o le rappresenti questa o quella cosa, di bene o di male, per se o per altri; se ciò è fondato in qualche certo affetto, o servigio, od offesa, che quell'Anima, o altra che sia, faccia in quel tempo a Dio, e di maniera che perseverando, come si è detto, in quella tal cosa, venga a compirsi: non per tutto questo è certo, che si eseguirà, come porta il suono delle parole, non essendo certa la perseveranza. Il perchè non v'è argomento di assicurarsi, nè di fondare nella propria intelligenza, ma nella sola Fede.

CAPITOLO XXI.

In cui si dichiara, come quantunque Iddio alcune volte a ciò, che se gli chiede, risponda; non si compiace però che seco in guisa tal si proceda: E si prova, che sebbene condiscende e risponde, molte volte si sdegna.

85. Assicurandosi, come abbiam detto, [3] alcune persone spirituali, e non facendo molta riflessione alla curiosità, in cui entrano talora col proccurar di sapere le cose per via sopranaturale; pensano, che, poichè Dio alle loro istanze talvolta risponde, sia questa una buona maniera e a lui grata: quantunque la verità sia, che sebbene risponde loro, nè codesto è un diritto procedere, nè Dio se ne compiace; anzi se lo reca a dispiacere, e a dispiacere non solo, ma bene spesso se ne sdegna ed offende molto. La ragione di questo si è, perchè non conviene ad alcuna creatura l'uscir di que' termini, che Iddio per suo governo ha naturalmente ordinati. Costituì all'uomo per sua regola i termini della natura e della ragione, e non è convenevole volerli subito trapassare. Ora il voler chiarirsi, e penetrare per via sopranaturale le cose è lo stesso, che scorrere fuor dei proprj confini: cosa di prima giunta nè santa, nè spediente, e a Dio tosto discara. Opporrete: Poiche così è, che Dio non lo aggrada, per qual ragione alcune volte risponde? La risposta sarà, che più d'una volta è di ciò autore il Demonio; quando però viene da Dio, allora dico, che lo fa

per

[1] *Thren. 3. 47.* [2] *Jonae 4. 2.* [3] *lib 2. c. 18. n. 77.*

per la debolezza dell'Anima, che vuol battere quella strada: perchè non si affliga, e non torni indietro, o perchè non pensi, che Dio l'abbia presa a sdegno, o non ne sia troppo tentata, o per altri fini a lui noti, e nella fiacchezza di quell'Anima fondati; ond' è persuaso, che convenga corrispondere e condiscendere per quel mezzo. Lo che similmente fa con molte Anime deboli e dilicate, comunicando loro nel trattar seco piaceri, come si disse, [1] e molto sensibili soavità; non perchè egli voglia nè abbia a grado, che in tal guisa trattino seco; ma a cadauno giusta il sopraddetto e secondo la propria di lui maniera porge i suoi doni. Conciosiachè Iddio ad una fontana si rassomiglia, dalla quale ciascuno a misura del vaso attinge, ed alle volte permette, che da questi straordinarj condotti cavino l'acqua: ma non ne segue però, che sia dicevole da essi derivarla, se non è il medesimo Dio, che la può concedere come, quando, a chi, e per qual motivo gli piace senza pretensione della parte. Così dicessimo, [2] che talvolta al desiderio e alle preghiere di certe Anime condiscende, le quali buone e semplici essendo, non vuole lasciar di esaudirle, perchè non si attristino, e non perchè d'una sì fatta condotta si appaghi. S'intenderà ciò meglio colla seguente comparazione. Ha un Padre di famiglia alla sua tavola molti e diversi cibi, gli uni degli altri migliori: ed un figliuolino gli va d'un piatto chiedendo, non già del migliore, ma del primo, che gli si fa all'incontro, e di esso lo prega, perchè vi trova sapore, più che negli altri. Vedendo il Padre, che quantunque della miglior vivanda gli desse, non la vorrà ricevere, ma di quella che chiede, e che sola appetisce: acciocchè senza mangiare e sconsolato non si rimanga, con tristezza gli porge di quella. Come vediamo, che fece Dio co' figliuoli d'Israello, quando gli dimandarono un Re, dandolo ad essi di mala voglia, perchè loro non conveniva; e così disse a Samuello: [3] *Audi vocem populi .... non enim te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos*. Ascolta pur ciò, che questo popolo ti dice, e concedi loro quel Re, che dimandano, perchè non già te, sì bene me dal regnare sopra di loro an ributtato. Non diversamente il Signore ad alcune Anime condiscende, concedendo loro ciò, che non è il migliore, perchè non vogliono, e non sanno camminare per alrra strada. E se arrivano talvolta, come abbiam detto, [4] alle tenerezze e soavità dello spirito o del senso, gliele dà il Signore, perchè non sono disposte a pascersi col cibo più forte e sodo dei travagli della Croce di suo figliuolo, ai quali, più che a qualsisia altra cosa, vorrebbe che si appigliassero: quantunque io reputi per assai peggio voler sapere con sopranaturali mezzi le cose, di quello che procacciare ai sensi altri spirituali piaceri. Perciocchè io non veggio, come l'Anima, che lo pretende, possa da peccato almeno veniale sottrarsi; quantunque da molti buoni fini sia retta, e in un alto stato di perfezione collocata; e lo stesso affermo di chi glielo comandasse, e vi acconsentisse. Conciosiachè non v'è di ciò necessità alcuna, essendovi la naturale ragione, la legge, e la dottrina Vangelica, con cui potersi bastevolmente regolare; nè avvi bisogno o difficoltà alcuna, che per questi mezzi scior non si possa, e con piacer grande di Dio e profitto dell' Anime rimediarvi. A tal segno in fatti dobbiamo della ragione e dottrina Vangelica ben servirsi; che quantunque, o volendolo noi o non volendo, ci fossero sopranaturalmente alcune cose comunicate, quelle sole ammetter dobbiamo, che alla ragione e legge Vangelica sono conformi. Anzi è duopo allora molto più stare attenti ed esaminarle, che se intorno ad esse non vi fosse stata Rivelazione: in

quan-

[1] *lib.* 2. *c.* 17. *n.* 74. [2] *lib.* 2. *c.* 18. *n.* 77. [3] 1. *Reg.* 8. 7. [4] *lib.* 2. *c.* 17. *n.* 74.

quanto che il Demonio dice molte cose vere, e facili ad avvenire, e ragionevoli con animo però d'ingannare. Sicchè in tutte le nostre necessità, travagli, e difficoltà non ci resta miglior mezzo nè più sicuro della Orazione, e della Speranza, che Dio per que' mezzi, che più gli piacciono, ci proveder. Questo consiglio ci vien dato nella divina Scrittura, dove leggiamo, che sendo il Re Giosafatte afflittissimo, e da un gran numero di nemici circondato, si pose in Orazione, e a Dio così favellò: [1] *Cum ignoremus, quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te*. Quando ci mancano i mezzi, e la ragione non arriva ad apportarci nelle nostre necessità provedimento; ci riman solo di rivolgere a te il guardo, acciocchè tu, come ti sarà meglio a grado, ci provegga.

86. Similmente che Dio, quantunque a tali pretensioni non una volta risponda, pure si sdegni; benchè colle sopraddette cose sia spiegato; tuttavia sarà bene con alcune autorità della Scrittura provarlo. Nel primo libro de' Regi è scritto, che desiderando Saulle di favellare col Profeta Samuello già trapassato, gli apparve il detto Profeta; e contuttociò Iddio se ne offese, avendolo sulle prime Samuello ripreso, perchè si fosse messo in tal affare, con queste parole: [2] *Quare inquietasti me, ut suscitarer?* Perchè mi ai molestato facendomi tornare in vita? Sappiamo pure, che non perchè rispondesse Dio ai figliuoli d'Israello, dando loro le richieste carni, lasciò di adirarsi molto contro di essi; [3] poichè subito calò sopra que' popoli il fuoco a castigarli, come nel libro de' Numeri si legge, e Davidde lo racconta, dicendo: [4] *Adhuc escæ eorum erant in ore ipsorum; & ira Dei ascendit super eos*. Non avevano ancora tranghiottiti i bocconi, che piombò l'ira di Dio sopra di essi. Del pari nei Numeri leggiamo, [5] che non si contenne Iddio dallo sdegnarsi contro il Profeta Balaamo, perchè andossene fra i Madianiti, chiamatovi dal Sovranno loro Balacco: comecchè avendo colui desiderio di andarvi, e chiestane da Dio licenza, gliel' avesse accordata: ond' è che mentre colà s'incamminava, gli apparve l'Angelo colla spada alla mano per ucciderlo, e gli disse: [6] *Perversa est via tua, mihique contraria*. Questo tuo viaggio è perverso e contrario alla mia volontà; e perciò di ammazzarlo tentava. Nella stessa e in molte altre guise condiscende Iddio, ma sdegnato, ai nostri appetiti, della qual cosa un più gran numero di testimonj nella divina Scrittura abbiamo, e molti esempli, che non sono in sì chiara materia necessarj. Solo dirò, che pericolosissima cosa è, più di quanto esprimer si possa, il voler trattare con Dio per mezzi tali; e che non potrà non errar molto, e bene spesso trovarsi assai confuso, chi sarà a codeste maniere affezionato; e chi di esse avrà fatto stima, per esperienza m'intenderà. Perchè oltre l'arduo, che vi è a non ingannarsi circa le Locuzioni e Visioni, che son da Dio; fra loro ordinariamente ve n'ha di quelle, che anno origine dal Demonio; poichè per lo più si porta egli coll' Anima in quella divisa e con quell' arte, come vi si porta Dio, rappresentando le cose tanto verisimili a quelle, che Dio le comunica, sicchè gli venga allo stesso tempo fatto d'insinuarsi, come lupo fra la greggia, sotto la pelle di pecora sì ben coperto, che discernere appena si possa. Conciosiachè siccome dice molte cose vere, ed alla ragione conformi, e che si avverano, possono agevolmente cader in errore, pensando, che poichè n'esce la verità, ed in ciò ch'è per succedere accerta, non venga se non da Dio; nè sapendo, quanto sia facilissima cosa a chi di chiaro natural lume è fornito, conoscere nelle loro cagioni le cose, o molte di quelle che furono, o che saranno; e quin-

[1] 2 *Par.* 20 12. [2] 1. *Reg.* 28. 15. [3] *Num.* 11. 4. & 33. [4] *Ps.* 77. 30. & 31. [5] *Num.* 22. 20 [6] *Ib.* 32.

quindi non poche indovinarne delle future. Siccome poi il Demonio di questo sì vivo lume è proveduto, può eziandio il tale effetto dalla tale cagione raccogliere: comecchè non sempre la cosa riesca, dipendendo il tutto dalla divina volontà. Mettiamo un esempio. Conosce il Demonio, che la disposizione della terra, dell'aria, e del segno, in cui trovasi il Sole, convengono di maniera in tal grado di qualità, che necessariamente, giunto il tal tempo che sia, sarà pur giunta la positura di questi elementi al termine d' infettare i popoli colla pestilenza; e conosce dove ciò più, e dove meno succederà. Ecco in tal guisa conosciuta nella sua cagione la pestilenza. Ora che gran fatto è, che rivelando ciò il Demonio ad un'Anima con dire: Da quì ad un anno o mezzo vi avrà la peste: riesca vero? Questa è una Profezia del Demonio. Non diversamente può conoscere gli scottimenti della terra, vedendo che i suoi seni empionsi d'aria, e dire: Nella tale stagione vi sarà tremuoto: il che da naturale conoscimento procede. Si ponno pure in qualche maniera unire gli eventi e casi straordinarj nelle loro cagioni circa la divina providenza, la quale giustissimamente in ordine ai beni e mali de' figliuoli degli uomini suole mostrarsi. Il perchè si può comprendere per via ordinaria, che alla tale o tal altra, sia persona o sia Città o qualsivoglia cosa, sovrastano alcune necessità, o in cotal punto: dovendo Iddio secondo la sua Providenza e Giustizia farsi con quegli effetti sentire, che alle cagioni corrispondono, e a norma di esse o col castigo, o col premio, o giusta il merito dalla cagione manifestarsi: nel qual caso si può dire: Nel tal tempo Iddio vi manderà questo, o farà quello, o ciò certamente accaderà. La stessa cosa significò ad Oloferne la Santa Giuditta, quando a fine di persuaderlo, che i figliuoli d'Israello dovevan essere senza fallo distrutti, gli raccontò primieramente i molti peccati loro e le sciagure in cui cadevano; e tosto soggiunse: [1] *Ergo, quoniam hæc faciunt, certum est, quod in perditionem dabuntur*. E vuol dire: Poichè sì fatte cose commettono, non v'ha dubbio, che saranno sterminati. Questo si è dunque conoscere in causa il castigo, essendo come se si dicesse: Certo è, che tali peccati devono da Dio giustissimo riportare tali castighi. E come disse la divina sapienza: [2] Per quelle medesime cose, onde uno pecca, ne riceve la pena. Può il Demonio conoscer ciò non solo naturalmente, ma per mezzo ancora della sperienza, che ha di aver veduto Dio a così adoperare; e quindi previamente affermarlo, ed alle volte indovinarci. Anche il Santo Tobia conobbe nella sua cagione della Città di Ninive il castigo, e ne avvertì il figliuolo dicendo: [3] *Video enim, quia iniquitas ejus finem dabit*. Guarda bene, o figliuolo, allorchè io e tua madre saremo morti, di uscire da questa Città, perchè lungamente non può durare. Quasi che dicesse: Io veggo aperto, che la sua medesima iniquità esser deve la cagione del suo castigo; e questo sarà, che si consumi e distrugga tutta. Il che poteva sì dal Demonio, che da Tobia sapersi non solo nelle colpe della Città, ma per le prove lor note, che in pena dei peccati del mondo eransi da Dio gli uomini col diluvio distrutti, e i Sodomiti nel fuoco consunti: comecchè Tobia anche per ispirito divino il conobbe. Può non meno il Demonio penetrare; che Pietro non può vivere naturalmente più di tanti anni, e predirlo, e molte altre cose, e in varie maniere, che intralciatissime e sottilissime essendo, non si ponno finir di dire. Da tutto ciò non è possibile liberarsi, fuorchè fuggendo da tutte le rivelazioni, visioni, e locuzioni; e perciò contro di chi le ammette Iddio giustamente si sdegna, perchè il mettersi che fa in tan-

[1] *Judith* 11. 12. [2] *Sap.* 11. 17. [3] *Tobiæ* 14. 13.

tanto pericolo attribuisce a temerità di colui, ed a presunzione, e a curiosità, e ad una parte di superbia, radice poi e fondamento di vanagloria e disprezzo delle cose di Dio, e di molti mali; in cui sono incorsi non pochi, i quali giunsero a disgustar tanto Dio, che di proposito li lasciò errare, ingannarsi, perdere la luce dello spirito, e dalle ordinate strade della vita scostarsi, dando luogo alle proprie vanità e fantasie, secondo che disse Isaia: [1] *Dominus miscuit in medio ejus spiritum vertiginis*. Il Signore vi frammischiò lo spirito della turbazione e confusione: che in buon linguaggio significa spirito d'intendere all'opposto. Il che va Isaia a nostro proposito dicendo, siccome per coloro lo dice, che per via sopranaturale le cose avvenire cercavano di sapere. E perciò dice, che frammischiò in loro lo spirito d'intendere all'opposto; non perchè volesse Dio, o infondesse loro effettivamente lo spirito dell'errore; ma perchè si vollero essi mettere in ciò, a che naturalmente arrivar non potevano: della qual cosa sdegnato li lasciò far pazzie, non dando loro luce in ciò, in che non voleva, che s'ingerissero. Quindi viene a dire, che in essi permissivamente quello spirito mescolò, e in tal guisa di quel danno è Iddio cagione, cioè privativa, che consiste nel sottrare la sua luce e il suo favore, d'onde ne segue, che cadano infallibilmente in abbaglj. Nella stessa maniera concede il Signore al Demonio facoltà, che molti accechi ed inganni, meritandolo i peccati e l'audacia loro. Con tal facoltà colui può molto, e vi riesce, credendogli essi, ed avendolo per buono spirito: tanto che quantunque vengano efficacemente persuasi, che non lo è, non ponno però disingannarsi, avendo già per divina permissione succhiato lo spirito di capire al rovescio: come leggiamo essere avvenuto ai Profeti del Re Acabbo, che gli lasciò Dio dallo spirito ingannare della bugia, dandone perciò al Demonio licenza, e dicendo: *Decipies, & prævalebis: egredere, & fac ita*. [2] Prevalerai colla bugia, e gl' ingannerai. Vanne pure e fa così. Ed ebbe tanto potere sopra i Profeti ed il Re per ingannarli, che non vollero credere al Profeta Michea, il quale annunziò la verità molto al contrario di quello, che l'avevano gli altri profetizata. La cagione poi, perchè gli lasciò Dio accecare, fu per essersi coloro con affetto di proprietà immersi in ciò, che volevano, bramando che loro succedesse, e che secondo gli appetiti e desiderj loro Iddio rispondesse. Ora questo era un mezzo ed una disposizioue certissima, perchè gli lasciasse Dio deliberatamente accecare ed ingannare, avendolo in nome di lui profetato Ezechiello, il quale favellando contro chi si mette a voler sapere le cose per mezzo di Dio giusta la vanità del proprio spirito e con curiosità, dice: [3] *Si... & venerit ad Prophetam, ut interroget per eum me: ego Dominus respondebo ei per me, & ponam faciem meam super hominem illum*. Quando un cotal uomo si accosterà al Profeta a fine d'interrogarmi per mezzo di lui; io il Signore per me medesimo gli risponderò, e volgerò la mia faccia sdegnata contro quell'uomo; e quando avrà fallato il Profeta intorno a ciò, di che fu richiesto, io il Signore quel Profeta ingannai. [4] Si deve ciò intendere, non concorrendo colla sua Grazia, perchè se n'esca d'inganno, quasi che dicesse: Io da me medesimo gli risponderò adirato: cioè la mia Grazia e il mio favore da quell' uomo allontanerò; onde infallibilmente ne segue, stante l'abbandono di Dio, che ne resti ingannato. Frattanto accorre il Demonio a rispondere giusta il piacere e l'appetito di quell' uomo, il quale, siccome di ciò si compiace, e le risposte e comunicazioni sono alla sua volontà corrispondenti, si lascia gravemente ingannare.

87. Sem-

[1] *Isaiæ* 19. 14. [2] 3. *Reg.* 22. 22. [3] *Ezech.* 14. 7. & 8. [4] *Ibid. n.* 9.

87 Sembra, che si siamo alquanto disviati dal proposito, che nel titolo del capo promesso abbiamo, ed era provare, che quantunque Iddio risponda, alle volte però se ne sdegna. Contuttociò, se si considera bene, le sopraddette cose servono tutte al nostro intento; poichè in ciascheduna si vede, non appagarsi il Signore, che si vogliano tali Visioni, poichè permette, che in tante maniere siano circa di esse ingannati.

CAPITOLO XXII.

In cui si propone un dubbio; perchè non sia lecito ora nella Legge nuova interrogar Dio per mezzi sopranaturali, come nella vecchia Legge lo era. E' alquanto dilettevole per intendere i Misterj della nostra santa Fede, e si prova con una autorità di S. Paolo, al nostro proposito dichiarata.

88. CI van crescendo fra le mani i dubbj, e perciò non possiamo correre avanti colla fretta da noi divisata: perchè siccome gli andiamo destando, così ne porta l'obbligo a sciorli, perche la verità della dottrina chiara sempre e nella sua forza rimanga. Questo bene però da cotali dubbj ne segue, che quantunque ci arrestino un poco il passo, servono tuttavia per maggior dottrina e chiarezza del nostro argomento, come sarà il dubbio presente.

89. Nel capitolo antecedente abbiamo detto, che non è secondo la volontà di Dio, che pretendano le anime di ricevere per vie sopranaturali distinte grazie di Visioni, Locuzioni, ec. Dall'altra parte sappiamo, che codesta maniera di trattar con Dio era nell' antica Legge in costume e lecita ancora, anzi lecita non solo ma da Dio comandata; e quando non la seguivano, Iddio li riprendeva: come si vede presso Isaia, dove sgrida il Signore i figliuoli d'Israello, perchè senza prima interrogarnelo pensarono di calar in Egitto, dicendo: [1] *Qui ambulatis, ut descendatis in Ægyptum, & os meum non interrogastis*. Non ricercaste prima dalla mia medesima bocca ciò, che fosse spediente. E in Giosuè leggiamo, che sendo gli stessi figliuoli d'Israello dai Gabaoniti delusi, imputò loro lo Spirito Santo questo fallo, dicendo: [2] *Susceperunt igitur de cibariis eorum, & os Domini non interrogaverunt*. Accettarono delle loro proviande, e non chiesero dalla voce di Dio consiglio. Si trova pure nella divina Scrittura, che Mosè sempre con Dio si consigliava, e che lo stesso facevano il Re Davidde e tutti i Monarchi d'Israello nelle loro guerre e necessità, siccome i Sacerdoti eziandio e i Profeti antichi: e Dio rispondeva, e con esso loro parlava, non se ne sdegnando, anzi avendolo per ben fatto; e se non lo avessero eseguito, sarebbero stati colpevoli: tale si è appunto la verità. Perchè dunque ora nella nuova Legge di Grazia non andrà la cosa, come allora andava? A questo si deve rispondere, che la principal cagione, perchè nell'antica Legge eran lecite le dimande, che a Dio si facevano; ed era convenevole, che i Profeti e i Sacerdoti desiderassero Visioni e Rivelazioni da Dio, si è, perchè allora non si trovava tanto fondata la Fede, nè stabilita la Legge Vangelica; e perciò era mestieri, che ricorressero a Dio, e ch'egli parlasse, ora con Locuzioni, ora con visioni e Rivelazioni, e quando con similitudini e figure, e quando con altre molte maniere di segni. Conciosiachè tutto ciò, che rispondeva, parlava, e rivelava, erano Misterj di nostra Fede, o cose ad essa toccanti e indirizzate: essendo che le cose della Fede non vengono dall'uomo, ma dalla bocca del medesimo Dio, colla quale stessa egli le ha pronunziate. Era pertanto necessario, che, come abbiam detto, la stes-

[1] Isaiæ 30. 2. [2] Josue 9. 14.

sa bocca di Dio interrogassero, e quindi gli riprendeva, quando non lo facevano; acciocchè in tal guisa rispondesse loro incamminando i loro successi e le loro cose alla Fede, che tuttavia non era ad essi manifesta. Giacchè però la Fede in Cristo è al presente fondata, ed in questa la legge Vangelica di Grazia è aperta e chiara; non c' è motivo da interrogarlo più in quella maniera, nè ch' egli ci parli e risponda, come allora faceva. Conciosiachè dandoci, come ci diede, il suo Figliuolo, ch'è la parola sua, fuor di cui non ne ha altre, ci disse tutto unitamente, ed in una sol volta in questa sola parola, nè ha più che parlare. Tale è il senso di quella autorità, in cui S. Paolo vuol indurre gli Ebrei a ritirarsi da que' primi modi, e dal tratto con Dio secondo la Legge di Mosè, ed a fermare in Cristo solo il guardo, dicendo: [1] *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis; novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*. Ciò, che anticamente parlò Dio nè Profeti ai nostri Padri in molti modi e varie maniere, ora da ultimo ai nostri giorni ce l'ha detto tutto a un tratto nel suo Figliuolo. Nella qual cosa ne dimostra l'Apostolo, che già Dio ha tanto in lui detto, che non ha più da parlare; poichè ciò, che diceva in avanti partitamente ai Profeti, già ora tutto in esso l'ha detto, dandoci il tutto, cioè il suo Figliuolo. Quindi chi ora volesse dimandar a Dio, o proccurarsi qualche Visione o rivelazione, pare che a Dio facesse ingiuria, non mettendo totalmente gli occhj in Cristo, senza desiderare altre cose nuove; e potendogli Iddio rispondere colle parole seguenti: [2] *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui: ipsum audite*. Io ho già dette tutte le cose nella mia parola, ch'è il mio Figliuolo; riguarda a lui solamente, perchè in lui ti ho detta e rivelata ogni cosa. Tu anzi troverai in esso più di quel, che desideri e ricerchi: poichè tu chiedi una qualche parte di Locuzioni, o Rivelazioni, o Visioni; e se ben miri in esso, pienamente le scoprirai: essendo egli ogni mia Locuzione e risposta, ogni Visione, e Rivelazione, ch' io abbia gia espressa, risposta, manifestata, e rivelata; e dandovelo per fratello, maestro, compagno, prezzo, e premio. Già io discesi col mio Spirito sopra di lui nel monte Taborre, dicendo: Questo è il mio amato Figliuolo, in cui mi sono compiaciuto, ascoltatelo. Non accade ora cercar nuove maniere di ammaestramenti e di risposte; che se per l'addietro io favellava, era promettendo Cristo; e se m'interrogavano, erano le preghiere rivolte alla dimanda e speranza di Cristo, in cui dovevano trovar ogni bene, (come ora lo spiega tutta degli Evangelisti e degli Apostoli la dottrina.) Ma al presente chi di quella guisa m'interrogasse, e volesse ch' io gli parlassi, ed alcuna cosa gli rivelassi; sarebbe ciò un non essere in certa maniera contento con Cristo, e in grande ingiuria del mio amato Figliuolo ritornerebbe. Che se te ne appaghi, non troverai che più dimandarmi, nè che desiderare di Revelazioni o Visioni. Miralo dunque bene, che in esso troverai già fatto e conceduto tutto questo e molto di più. Se vorrai, che qualche parola di consolazione io ti risponda, specchiati nel l'a me obbediente, e per lo mio amore contristato Figliuolo, e vedrai quante parole ti risponde. Se vorrai, che alcune cose o segreti avvenimenti io ti dichiari, ferma in lui solamente gli occhj, e vi scoprirai occultissimi misterj, e la sapienza, e le maraviglie di Dio, che stanno in esso racchiuse secondo il detto del mio Apostolo: [3] *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ absconditi* In cui sono nascosi della sapienza e della scienza tutti i tesori. I quali tesori di sapienza saranno per te molto più sublimi, saporiti, e profit-

[1] *ad Hebr.* 1. 1. [2] *Matt.* 17. 5. [3] *ad Coloss.* 2. 3.

fittevoli, che non lo sarebbero le cose, che tu desideri di sapere. Per questa ragione si gloriava il medesimo Apostolo, dicendo di non sapere alcun' altra cosa, se non Gesù Cristo e questo Crocifisso: [1] *Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, & hunc crucifixum.* E se pur vorrai altre Visioni e Rivelazioni divine o corporali, le contempla in esso anche umanato, e più che non pensi vi troverai, soggiugnendo San Paolo: [2] *In ipso inhabitat omnis plenitudo Divinitatis corporaliter.* In Christo tutta la sapienza della Divinità corporalmente soggiorna. Non più dunque conviene interrogar Dio in quella maniera, nè è necessario, ch' egli ne parli; poichè avendo in Cristo favellato, non vi resta che desiderare. E chi volesse ora per via sopranaturale straordinaria ricevere alcune cose, sarebbe un tacciar quasi di mancamento Iddio, come se non ci avesse dato tutto il sufficiente, giusta ciò che dicessimo, nel suo Figliuolo. Conciosiachè, quantunque lo faccia egli supponendo la Fede, e credendovi pienamente, la cosa nasce tuttavia da curiosità, segno di poca Fede. Laonde per via di questa curiosità non accade aspettarsi dottrina alcuna, o nell'ordine sopranaturale altra cosa. Imperciocchè in quel punto, che Cristo disse spirando sulla Croce: *Consummatum est*, [3] tutto è finito, non solo terminarono queste maniere, ma tutte eziandio le ceremonie e i riti dell'antica Legge; e perciò in tutto guidar ci dobbiamo colla dottrina di Cristo, della sua Chiesa, e de' suoi ministri, e per questa strada alle nostre ignoranze e spirituali debolezze rimediare: trovandosi a tutto in questo cammino un'abbondevole medicina; sicchè l'uscirne ed allontanarsene non solo è colpa di curiosità, ma di grande audacia. Non si deve nemmeno credere per via sopranaturale cosa alcuna fuor di quelle, che ne saranno da Cristo Dio ed uomo, e da' suoi ministri insegnate: a segno che disse S. Paolo: [4] *Sed licet .... Angelus de Cælo evangelizet vobis, præterquamquod evangelizavimus vobis, anathema sit.* Se qualche Angiolo del Cielo vi evangelizasse altre cose da quelle, che noi v'abbiamo evangelizato, sia maledetto e scomunicato. Per lo che essendo vero, che dobbiamo attenerci alle cose, che ne insegnò Cristo, e che tutto il resto è un nulla, nè si ha da credere, se ad esse non si conforma; invano cammina, chi ora vuole con Dio sullo stille dell' antica Legge trattare. Quanto più poi non essendo stato lecito a ciascheduno di quel tempo interrogar Dio, nè a tutti egli avendo risposto, ma ai soli Sacerdoti e Profeti, dalla bocca de' quali doveva il popolo apprendere la legge e la dottrina; ond'è, che se voleva taluno sapere qualche cosa da Dio, per mezzo del Profeta o del Sacerdote, e non per se medesimo la dimandava. Che se talora Davidde interrogò il Signore da se lo fece, perchè era Profetta, e con tutto questo neppur lo faceva senza la veste sacerdotale; come si vede, che adoperò nel primo de' Re, dove al Sacerdote *(figliuolo di)* Abimelecco disse: [5] *Applica ad me Ephod*, che si era una delle più autorevoli vesti del Sacerdozio; e in tal guisa consultò Dio. Ma le altre volte per mezzo del Profeta Natano e di altri Profeti lo consigliava, e per bocca di essi e de' Sacerdoti, e non già per proprio parere, dovevasi credere, che da Dio venisse ciò, che veniva lor detto. Così quanto allora diceva Dio, non era di autorità nè di forza alcuna a proccacciarsi intera fede, se non si fosse dalla voce de' Profeti e de' Sacerdoti approvato. Perciocchè è Dio tanto amico, che il governo ed il commercio dell' uomo passi per mezzo d' un altro uomo simile a lui; sicchè vuole affatto, che alle cose, da lui sopranaturalmente co-

M 2 mu-

[1] 1. *ad Cor.* 2. 2. [2] *ad Col.* 2. 9. [3] *Joann.* 19. 30. [4] *ad Gal.* 1. 8. [5] 1. *Reg.* 30. 7.

municateci, non prestiamo piena credenza, nè abbiano in noi una confermata e sicura forza, se per l'umano canale della bocca dell'uomo non passano. Quindi sempre che dice e rivela all' Anima alcuna cosa, la dice con una specie d'inclinazione nella medesima Anima infusa a depositarla in seno di chi si deve; e senza di ciò non suol dare intera soddisfazione, acciocchè la riceva l'uomo da un altro uomo a se somigliante, e da Dio posto in suo luogo. Vediamo infatti nel libro de' Giudici esser ciò al Capitano Gedeone avvenuto, il quale, comecchè gli avesse più volte affermato Iddio, che vincerebbe i Madianiti, stava tuttavia dubbioso e pusillanimo, avendolo S. D. Maestà a quella fiacchezza abbandonato, finchè per bocca degli uomini non udì ciò, che gli avea detto il Signore. Quando poi lo vide fiacco, allora sì gli parlò: [1] *Surge, & descende in castra .... & cum audieris, quid loquantur, tunc confortabuntur manus tuæ, & securior ad hostium castra descendes*. Levati e va al campo, e quando udirai colà ciò, che ragionano gli uomini; allora per l'impresa a te comandata riceverai forza, e con più sicurezza verso al nemico esercito darai la marcia. E così fu, che udendo un Madianita raccontare ad un altro il suo sogno, in cui sognato avea, ch'era per vincerli Gedeone, prese grand'animo, e con molta allegrezza incominciò la battaglia. Da quì si scorge, che non volle Dio, che si assicurasse, prima d'aver udito lo stesso per bocca altrui. Molto più devesi però ammirare quel, che circa lo stesso punto avvenne a Mosè, al quale avendo Iddio con molte ragioni comandato, e coi segni della verga a serpente ridotta, e della mano lebbrosa confermato, che n'andasse a liberare i figliuoli d'Israello, si rimase tanto fiacco, e intorno questa gita irresoluto e all'oscuro, che quantunque Iddio si sdegnasse, non mai s'incoraggì a finir di avvalorarsi nella fede di quella destinazione, finchè non lo animò egli per mezzo del suo fratello Aronne, dicendo: [2] *Aaron frater tuus Levites scio, quod sit eloquens: ecce ipse egreditur in occursum tuum, vidensque te, lætabitur corde. Loquere ad eum, & pone verba mea in ore ejus; & ego ero in ore tuo, & in ore illius*. Io so, che il tuo fratello Aronne è uomo eloquente, egli ti verrà all'incontro, e vedendoti si rallegrerà di cuore: parla con lui, e tutte le mie parole gli riferisci, ed io nella tua e nella sua bocca sarò. Uditi ch'ebbe questi sensi Mosè, confortossi incontanente colla speranza della consolazione e del consiglio, ch'era per avere da suo fratello. Imperciocchè è proprietà dell'Anima umile, che non ardisce di trattar a sola con Dio, nè può senza governo e consiglio umano finire di soddisfarsi. Così in fatti Iddio vuole: conciosiachè adunandosi alcuni a trattar della verità, egli fra loro colà si accompagna per dichiararla, e in essi confermarla: come disse, che avrebbe fatto con Mosè ed Aronne uniti insieme, trovandosi nella bocca dell'uno e dell'altro. Per la qual cosa disse pure nell'Evangelio: [3] *Ubi enim sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*. Dove saranno due o tre congregati per attendere a ciò, che si è di maggior gloria ed onore del mio nome, io quivi in mezzo di loro mi sto, vale a dire, dichiarando e confermando ne' loro cuori le divine verità. E' da notarsi ancora, che non disse: Dove saravvi un solo, io mi sto quivi; ma per lo meno dove saranno due, per dar ad intendere, che non vuole Dio, che alcuno da se solo in suo favore creda le cose, che giudica procedere da lui, nè si confermi in esse, nè vi si stabilisca senza il consiglio e la regola della Chiesa, o de' suoi Ministri: poichè con questa persona sola egli non dimorerà, dichiarandole il vero, e confermandoglielo in cuore, e quindi se ne re-

[1] *Jud*. 7. 9. & 11. [2] *Ex*. 4. 14. 15. [3] *Matt*. 18. 20.

resterà in esso debole e fredda. Questo è pur ciò, ch'esaggera l'Ecclesiaste, dicendo: [1] *Væ soli, quia cum ceciderit, non habet sublevantem se. Et si dormierint duo, fovebuntur mutuo: unus quomodo calefiet? & si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei*. Guai a chi è solo, perchè quando caderà, non ha chi a sorgere l'aiuti. Se due dormiranno insième, possono a vicenda riscaldarsi: (cioè a dire col calore di Dio, che nel mezzo risiede) un solo come si riscalderà? significa, come lascierà la sua freddezza nelle cose di Dio? E se alcuno avrà più forza, e contro un altro prevalerà, (intendasi il Demonio, che contro coloro prevale, i quali si vogliono da se soli nelle cose di Dio regolare) due uniti gli resisteranno, e sono questi il discepolo e il maestro, che a sapere e ad operare la verità si accompagnano. Senza di ciò ordinariamente chi è solo si sente in essa tiepido e fiacco, quantunque dallo stesso Dio l'abbia udita: tanto che essendo pur lungo tempo andato, che S. Paolo predicava il Vangelo, e diceva d'averlo non dall'uomo ma da Dio ricevuto; non potè acchetarsi, se non andò con San Pietro e cogli Apostoli a conferirlo: affermando egli: [2] *Ne forte in vacuum currerem, aut cucurrissem*. Acciocchè per avventura io non corressi, o non fossi corso invano. Da ciò venghiamo chiaramente a comprendere, come non è ben fatto assicurarsi nelle cose, che sembrano da Dio rivelate, se non è secondo l'ordine, che andiamo prescrivendo. Conciosiachè posto anche il caso, che l'Anima sia tanto certa, come lo era S. Paolo del suo Vangelo; (avendolo già cominciato a predicare) quantunque la Rivelazione venga da Dio, contuttociò potrebbe fallar l'uomo nella esecuzione, e nelle cose che ad essa spettano, poichè non sempre Dio, quando una cosa dice, soggiugne l'altra; e più volte spiega la cosa senza il modo d'eseguirla: non facendo egli ordinariamente, e non dicendo ciò, che puossi colla industria e col consiglio umano operare; ancorchè molto dimesticamente ed a lungo coll'Anima conversi. Il che conosceva molto bene San Paolo; poichè sebbene, come dicemmo, sapeva, che gli aveva Dio rivelato il Vangelo, si portò a conferirlo. Nell' Esodo ancora si vede ciò manifestamente, dove Iddio con Mosè tanto famigliarmente trattando, non gli aveva mai un sì salutevole consiglio dato, come gli diede il suo suocero Jetro, vale a dire, che altri Giudici elegesse, da cui farsi aiutare; onde il popolo dalla mattina alla sera non aspettasse. [3] *Provide autem de omni plebe viros potentes, & timentes Deum, in quibus sit veritas &c. .... qui judicent populum omni tempore*. Il qual consiglio fu da Dio approvato, e pure non gliel'avea suggerito; perchè quella era cosa, che poteva nel giudizio e consiglio umano cadere. E così tutte le cose, che possono dal giudizio e consiglio umano dipendere circa le Visioni e Locuzioni di Dio, non si sogliono da Dio rivelare; perchè sempre vuole, che di questo consiglio, per quanto è possibile, si prevalgano: salvo però quelle, che son di Fede, e qualunque giudizio e ragione eccedono, comecchè alla ragione ed al giudizio non siano contrarie. Laonde non pensi alcuno, che per sapere indubitatamente, che Dio e i Santi trattano con se alla dimestica molte cose, abbiano per lo stesso motivo a dichiarargli e dirgli i mancamenti, che circa qualsivoglia cosa commette, potendo egli per altro mezzo saperli. Non v'è perciò di che assicurarsi, perchè come leggiamo negli Atti degli Apostoli essere accaduto, che quantunque fosse S. Pietro Principe della Chiesa, e immediatamente da Dio ammaestrato; nondimeno intorno certa ceremonia di uso Gentilesco errava, e pure Id-

[1] *Eccl.* 1. 4. 10. 11. & 12. [2] *ad Gal.* 2. 2. [3] *Ex.* 18. 21. 22.

Iddio tacque; per modo che l'ebbe a riprendere S. Paolo, secondo che afferma scrivendo: [1] *Sed cum vidissem, quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephæ coram omnibus: Si tu, cum Judeus sis, gentiliter vivis: & non judaice; quomodo Gentes cogis judaizare?* Veggendo io, che non camminavano rettamente i discepoli secondo la verità del Vangelo, dissi a Pietro in presenza di tutti: Se tu Giudeo essendo, come lo sei, vivi da Gentile, perchè i Gentili poi a Giudaizare costrigni? Iddio non rilevò da se medesimo a Pietro questo fallo, perchè era cosa da potersi per via ordinaria sapere. Sicchè parecchj errori e peccati castigherà Dio il giorno del Giudizio in molti, co' quali avrà in questa vita assai frequentemente conversato, e data loro molta luce e virtù; perchè nel rimanente, che sapevano essi di dover fare, furono trascurati, confidando nel tratto, che avevano con Dio, e perciò vivendone disattenti. Quindi, come dice nostro Signor Gesù Cristo nell'Evangelio, si maraviglieranno essi allora, dicendo: [2] *Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, & in nomine tuo Dæmonia ejecimus, & in nomine tuo virtutes multas fecimus?* Signore, Signore forse che non abbiam noi in tuo nome le Profezie, che tu ci rivelasti, annunziato? e nel tuo nome non abbiamo scacciati Demonj? e nel tuo stesso nome non abbiamo molte maraviglie e virtù operate? Ma soggiugne il Signore, che risponderà loro, dicendo: [3] Partitevi da me, operarj d'iniquità, perchè io non vi ho mai conosciuto. Di questo numero era il Profeta Balamo, ed altri suoi pari, coi quali abbenchè Dio favellasse, erano peccatori. Così a proporzione riprenderà il Signore negli eletti suoi amici, cui si farà quaggiù familiarmente comunicato, quelle colpe e trascuratezze, che avranno commesse; delle quali non era mestieri, che gli avvisasse Dio per se medesimo, poichè già per mezzo della Legge e natural ragione lor data erano avvertiti. Concludendo adunque questa parte, dico e ricavo dal sopraddetto, che qualsivoglia cosa riceva l' Anima in qualunque maniera per via sopranaturale, la deve subito semplicemente con chiarezza ed egualtà al Maestro spirituale comunicare. Perciocchè sebbene paia, che non vi sia motivo di darne conto, nè perchè in ciò perdere il tempo, quando scacciandola, e non formandone, come abbiam detto, [4] stima, resta l'Anima sicura; massimamente se sono cose di Visioni, o Rivelazioni, o altre sopranaturali comunicazioni, che o sono chiare, o poco importa, che lo siano o no: contuttociò è molto necessario, (quantunque sembri all'Anima, che non ve ne sia ragione, palesare ogni cosa. Questo proviene da tre cagioni. La prima, perchè giusta il sopraddetto [5] Iddio comunica molte cose, il di cui effetto, forza, luce, e sicurezza non si rassoda del tutto nell'Anima, finchè non conferisce, come dicessimo, con chi Dio ha posto per Giudice spirituale di essa, ed ha facoltà di legarla o sciorla, e approvarla e riprovarla; come per rapporto alle autorità di sopra allegate provassimo, e cotidianamente per esperienza proviamo: osservando nelle Anime umili, in cui tali cose succedono, che dopo d'aver con chi si deve trattato, restano con una nuova soddisfazione, e forza, e luce, e sicurezza. Tanto che ad alcune pare, che prima di conferirle non se le possano accommodare, e non siano cose proprie, e che dopo d'averle conferite siano allora di fresco ad esse comunicate.

90. La seconda cagione si è, che ordinariamente fa di mestieri all'Anima di essere ammaestrata in tutte le cose, che le accadono; acciocchè s'incammini per tal mezzo alla nudità e povertà spirituale, in cui la notte oscura consiste. Se questa dottrina infatti le

[1] *ad Gal.* 2. 14. [2] *Matt.* 7. 22. [3] *Ibid* 23. [4] *lib.* 2. *c.* 11. *n.* 50. *e* 52. [5] *sop. n.* 89.

le va mancando, posto ancora che l' Anima tali cose non voglia, senza avvedersene andrà nella via dello spirito arrozzendosi; ed accostumandosi a quella del senso.

91. La terza cagione si è, perchè in segno d'umile suggezione, e di aver l'Anima mortificata, conviene dar notizia di tutto; quantunque d'esso tutto non ne faccia caso, e l'abbia per nulla. Conciosiachè non poche Anime vi sono, che provano gran ripugnanza in dire tali cose, sembrando loro, che non siano cosa reale, e non sapendo, come saranno accolte da quelle persone, con cui ne devono trattare: il che nasce da poca umiltà, e per la stessa ragione è duopo assoggettarsi a dirle. Altre ve ne sono, che arrossiscono molto nel riferirle; perchè non si vegga, che anno cose all'aspetto proprie de' Santi, ed altre cose pure, che patiscono in palesare; ma perchè appunto non anno motivo di palesarle, non ne facendo stima alcuna, perciò conviene, che si mortifichino e le dicano, finchè divengono umili, piacevoli, e a dirle pronte, poichè in appresso con agevolezza sempre le manifestano. E' necessario però intorno il sopraddetto [1] avvertire, che non perchè abbiamo inculcato tanto il rifiutare sì fatte cose, e che i Confessori non introducano coll' Anime tali discorsi, perciò sarà duopo, che i Padri spirituali ne mostrino di esse dispiacere; nè di tal maniera imprimano in loro l'idea di allontanarsene e disprezzarle, che diano a quell'Anime occasione di ritirarsi, e non ardire a manifestarle: ma piuttosto suppongano d' incorrere in molti inconvenienti, se chiudessero loro la porta, onde si scoprono. Conciosiachè, come abbiam detto, cotali grazie sono un mezzo, ed essendo un mezzo ed una strada, per cui quelle Anime Iddio conduce, non c'è ragione di prenderla in mala parte, nè spaventarsene e scandalizzarsene; anzi v'è ragione di procedere con molta benignità e quiete, facendo loro animo e scusandole, perchè si spieghino. Che se fosse mestieri, impongasi loro un precetto; essendo tutto necessario alle volte per superare la difficoltà, che provano l'Anime in favellarne. Si mettano sulla via della Fede, insegnando loro amorevolmente a disviar gli occhj da tutte quelle cose, ed ammaestrandole, come di esse spogliar debbano l'appetito e lo spirito per avanzare, ed a persuadersi, che più preziosa dinanzi a Dio viene ad essere una operazione o un atto di volontà fatto per amore, che quante Visioni e Rivelazioni possono mai dal Cielo avere; e che molte Anime di queste affatto prive sono andate senza comparazione più avanti, che altre di cotali grazie frequentemente arricchite.

CAPITOLO XXIII.

In cui si comincia a trattare delle apprensioni dell' intelletto, che seguono puramente per mezzo dello spirito: e si dice, che cosa siano.

92. QUantunque la dottrina, che data abbiamo [2] circa le apprensioni dell' intelletto per via del senso seguite, riesca alquanto breve riguardo al molto, che se ne poteva di esse trattare; non ho voluto però di più allungarmi, perchè a fine di giugnere all' intendimento, che mi sono quì prefisso, ed è di sgombrare da esse la mente, e nella notte della Fede incamminarla, conosco piuttosto d'essermi troppo diffuso. Comincieremo ora per tanto a trattare delle altre quattro apprensioni dell' intelletto, che dicessimo nel capitolo decimottavo essere puramente spirituali, e sono Visioni, Rivelazioni, Locuzioni, e Sentimenti di spirito. Chiamiamo queste puramente spirituali, perchè non già, come le corporali e immaginarie, si comunicano all' intelletto per mezzo de' sensi corporei; ma

[1] *lib.* 2. *c.* 18 *n.* 77. [2] *lib.* 2. *c.* 10. *n.* 48

ma ſenza alcun mezzo di qualſivoglia ſenſo corporale eſteriore o interiore ſi offeriſcono chiaramente e diſtintamente per via ſopranaturale e paſſiva all' intelletto: cioè ſenza che l'Anima vi ponga dalla ſua parte alcun atto o operazione, almeno attivamente e come del ſuo. Si deve adunque ſapere, che parlando largamente e in generale tutte queſte quattro apprenſioni ſi poſſono appellare Viſioni dell' Anima, perchè l'intendere dell' Anima chiamaſi pure ſuo vedere; e in quanto che tutte queſte apprenſioni ſono intelligibili alla mente, ſi dicono ſpiritualmente viſibili; e perciò le intelligenze, che di eſſe formanſi nell' intelletto, ſi poſſono Viſioni intellettuali nominare. Siccome adunque tutti gli oggetti degli altri ſenſi, cioè tutto quello che ſi può vedere, e tutto quello che ſi può udire, e tutto quello che ſi può odorare, guſtare, e toccare, ſono oggetti dell' intendimento, in quanto cadono ſotto l'idea della verità e falſità: quindi è, che ſiccome agli occhj del corpo tutto ciò, ch'è corporalmente viſibile, cagiona il vedere corporeo; così agli occhj ſpirituali dell' Anima, che ſi è l'intelletto, tutto ciò, ch'è intelligibile, produce la viſione ſpirituale: eſſendo, come abbiam detto, l'intendere una ſteſſa coſa col vedere. Così generalmente parlando poſſiamo, ripiglio, queſte quatro apprenſioni chiamar Viſioni: il che non è comune cogli altri ſenſi, perchè uno non è capace dell' oggetto dell' altro, inquanto tale. Perchè però queſte apprenſioni ſi rappreſentano all' Anima ſecondo la maniera degli altri ſenſi, di quà ne viene, che parlando propriamente e ſpecificatamente, ciò che l'intelletto alla guiſa di vedere riceve, (potendo eſſo vedere le coſe ſpiritualmente, ſiccome gli occhj corporalmente) chiamiamo Viſione: ciò che riceve, come apprendendo e intendendo coſe nuove, diciamo Rivelazione: e ciò che riceve a modo di udire, ſi nomina Locuzione: e ciò che riceve ſecondo la maniera degli altri ſenſi, come ſarebbe l'intelligenza di ſoave odore, e ſapore, e diletto ſpirituale, che può l'Anima ſopranaturalmente godere, appelliamo Sentimenti ſpirituali. Da tutto ciò egli ne tragge una intelligenza, come abbiam detto, o Viſione ſpirituale ſenza apprenſione alcuna di forma, immagine, o figura d'immaginativa, o fantaſia naturale, d'onde la cavi; ma immediatamente cotali coſe per operazione e mezzo ſopranaturale all' Anima ſi comunicano. Da queſte adunque eziandio, come delle altre apprenſioni corporali e immaginarie faceſſimo, ci è forza quì ſgombrare l'intelletto, incamminandolo e indirizzandolo per la notte ſpirituale di Fede alla divina e ſoſtanziale unione dell'amor di Dio: acciocchè imbrogliandoſi in eſſe, e divenendo rozzo, non gli venga impedita la ſtrada della ſolitudine e dello ſpoglio di tutte le coſe, che per queſto amore ricercaſi. Concioſiachè dando ancora, che queſte ſiano più nobili apprenſioni, e più profittevoli, e molto più delle corporali e immaginarie ſicure, eſſendo già interne, puramente ſpirituali, e dove può meno arrivare il Demonio: poichè in eſſe comunicanſi all'Anima le coſe più puramente e ſottilmente ſenza alcuna di lei operazione, nè della imaginativa almeno attiva, ſenza nulla in ſomma di ſuo: tuttavia non ſolo potrebbeſi l' intelletto in queſto cammino inviluppare; ma per lo ſuo poco riguardo eſſer potrebbe molto ingannato.

93. E quantunque potremmo in qualche maniera concludere unitamente intorno queſti quatro modi di apprenſioni, dando per eſſe il comun conſiglio, che per tutte le reſtanti andiamo ripetendo, cioè di non le pretendere nè volere: contuttociò perchè tratto tratto ſi accreſcerà maggior lume per metterlo in pratica, e alcune coſe diranno ſi intorno ad eſſe, ſarà bene

ne trattar di ciascheduna in particolare; e su questo piano diremo delle prime, che sono Visioni spirituali o intellettuali.

CAPITOLO XXIV.

In cui si tratta di due sorti, che vi sono di Visioni spirituali per via sopranaturale.

94. PArlando ora propriamente di quelle, che sono Visioni spirituali senza opera di alcun senso corporeo, dico che due sorti di Visioni ponno in un intelletto cadere. Alcune sono di sostanze corporali, ed altre di sostanze separate o incorporee. Le corporali sono circa tutte le materiali cose del Cielo e della terra, che può l'Anima scorgere mediante una certa luce da Dio derivata, nella quale può rimirare tutte le lontane cose del Cielo e della terra. Le altre Visioni, che ad incorporee sostanze appartengono, altro più elevato lume richiedono; e perciò queste Visioni d' incorporee sostanze, come sono gli Angioli e le Anime, non sono molto ordinarie e proprie di questa vita; ed assai meno quelle della Essenza divina, che sono proprie de' comprensori; se non se fosse, che ad alcuno di passaggio transitivamente si comunichi, dispensando Iddio, o salvando la condizione e vita naturale, e astraendo alcune volte lo spirito di essa, come può essere nell'Apostolo S. Paolo avvenuto, quando dice, che ineffabili segreti vide nel terzo Cielo: [1] *Sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit.* Vale a dire, che fu rapito per vederli, e vedendoli dice di non sapere, se nel corpo era o fuor d'esso, e che Dio solo il sa. Nelle quali parole chiaramente si scorge, che oltrepassò ogni via naturale, operando Iddio il come. Onde ne segue pure, che quando si crede aver egli svelata a Mosè la sua Essenza, leggesi, [2] che gli disse, che lo metterebbe sul pertugio d'una pietra, e lo difenderebbe, coprendolo colla destra, e campandolo da morte, quando la sua gloria passasse: il qual passaggio o transito consisteva in mostrarsegli alla sfuggita, salvando egli colla sua destra la vita naturale di Mosè. Ma queste Visioni tanto sostanziali, come quella di S. Paolo, e di Mosè, e l'altra del nostro Padre Elia, [3] allorchè al fischio soave di Dio la sua faccia coprì, sono alla sfuggita, rarissime volte accadono, anzi quasi mai, ed a molto pochi: perchè lo fa Iddio con quelli, che nello spirito della Chiesa e nella sua Legge sono robusti, come i tre di sopra menzionati lo furono.

95. Nulladimeno quantunque di legge ordinaria non si possa in questa vita avere svelatamente e con chiarezza cotali Visioni, si ponno però nella sostanza dell'Anima sentire, mediante un' amorosa notizia con soavissimi tocchi ed unioni, che spettano agli spirituali Sentimenti, dei quali col divino favore dobbiamo in appresso trattare; [4] perchè a ciò mira e s'indirizza la nostra penna, cioè al divino accoppiamento, ed alla unione dell'Anima colla Sostanza divina: il che seguirà, quando tratteremo della confusa ed oscura mistica intelligenza, che ne rimane a spiegare; [5] dove abbiamo a dire, come per mezzo di questa amorosa ed oscura notizia Iddio coll'Anima in alto e divin grado si unisce: perchè in qualche maniera questa oscura amorosa notizia, che si è la Fede, serve in questa vita alla divina unione, non altrimenti che il lume della Gloria serve nell'altra di mezzo alla chiara Visione di Dio.

96 Trattiamo ora pertanto delle corporee sostanze, che spiritualmente nell' Anima si ricevono, e sono alla guisa delle Visioni corporali. Conciosiachè siccome veggono gli occhj le corporali cose in virtù della luce naturale; così l'Anima coll'intelletto median-

[1] 2. ad Cor. 12. 2. [2] Exodi 33. 22. [3] 3. Reg. 19. 13. [4] lib. 2. c. 32. n. 127. [5] Not. osc. lib. 2. c. 17. n. 125.

te la luce sopranaturalmente in lei derivata, di cui si è detto, [1] vede interiormente queste cose medesime naturali ed altre, come a Dio piace: se non che vi è differenza nel modo e nella maniera. Perchè le spirituali o intelletuali più chiaramente e sottilmente accadono delle corporee; essendochè quando vuol Dio far all'Anima questa grazia, le comunica la sopranatural luce, di cui parlassimo, e in cui facilissimamente e con chiarezza vede le cose sì del Cielo come della terra, che a Dio piace, non apportando impedimento la loro assenza o presenza. Il che avviene, come se una chiarissima porta si aprisse, e per essa tratto tratto vedesse alla guisa di lampo, quando in una buia notte subitamente le cose rischiara, e le fa chiaramente e distintamente vedere, e ben tosto poi le lascia all'oscuro; comecchè le forme e figure loro nella fantasia rimangano scolpite. Il che molto più perfettamente segue nell'Anima, poichè di tal maniera restano in essa alle volte impresse le cose, che collo spirito vide in quella luce, che qualunque altra volta illustrata da Dio vi avverte, le vede sì bene, come le aveva innanzi vedute. In quella guisa appunto che dentro lo specchio, qualunque fiata vi si mira, si veggono le figure in lui rappresentate: e di tal maniera ciò segue nell'Anima, che le forme delle vedute cose non mai del tutto se le cancellano, sebbene col tempo se le van facendo alquanto lontane.

97. L'effetto, che producono nell'Anima queste Visioni, è di quiete, d'illuminazione, di gloriosa allegrezza, e soavità, e purità, e amore, e umiltà, ed inclinazione o elevazione di spirito in Dio, una volta più e l'altra meno, alcune volte più in uno, altre nell'altro effetto secondo lo spirito, in cui si ricevono, e come Iddio vuole.

98. Queste Visioni similmente può il Demonio cagionare nell'Anima, o contraffare mediante qualche luce naturale, servendosi della fantasia, in cui per suggestione spirituale rischiara quello spirito le cose, o siano presenti o assenti. Laonde sopra quel luogo di S. Matteo, in cui scrive, che il Demonio tutti i Regni del mondo e la gloria loro a Cristo mostrò: [2] *Ostendit ei omnia Regna mundi*: insegnano alcuni Dottori, che lo fece per suggestione spirituale; perchè non era possibile cogli occhj del corpo farlo tanto lungi vedere, che tutti i Regni del mondo e la gloria loro scoprisse. Vi corre però una gran differenza fra queste Visioni, che cagiona il Demonio, e quelle che vengono da Dio. Perchè gli effetti, che fanno quelle nell'Anima, non sono simili agli altri dalle buone prodotti; anzi cagionano aridità di spirito nel conversare con Dio, inclinazione a stimare se stesso, e ad ammettere e avere in qualche conto le dette Visioni: laddove in nessuna maniera lasciano dilicatezza di umiltà e di amor di Dio. Nemmeno le forme di queste restano impresse nell'Anima colla soave chiarezza dell'altre, nè durano; anzi ben tosto dall'Anima si cancellano, salvo se le stimasse molto: nel qnal caso la propria stima fa, che di loro naturalmente si ricordi, ma in una maniera molto secca, e senza produrre quel effetto di amore e di umiltà, che cagionano le buone, quando le vengono alla memoria.

99. Essendo queste Visioni di creature, con cui Dio non ha convenienza alcuna o proporzione essenziale, non possono all'intelletto servire di mezzo prossimo per unirsi con lui; onde conviene, che l'Anima in esse negativamente si porti, come nell'altre, di cui si è ragionato, [3] se vuole avanzare col mezzo prossimo, che si è la Fede. Nemmeno delle immagini di codeste Visioni, che rimangono nell'Anima impresse, dev'ella formarsene un archivio o un tesoro, nè voglia ad es-

[1] *sup. n. 94.* [2] *Matt. 4. 8. Quos refert D. Th. 3. p. qu. 41. art. 2. ad 3; & Abulensis in 4. Matth. quæst. 49.*
[3] *lib. 2. cap. 11. n. 49. 50. 52. 53.*

esse appoggiarsi: perchè sarebbe lo stesso, che restarsene ingombra di quelle forme ed immagini, e di que' personaggi, che nell'interno risiedono; e per l'annegazione di tutte le cose a Dio non si avvierebbe. Conciosiachè supposto ancora, che cotali figure quivi se le rappresentassero sempre, non le saranno di molto impedimento, se l'Anima vorrà non far caso di loro. Perchè quantunque sia vero, che la memoria loro eccita l'Anima a qualche sorte di amor di Dio, ed alla contemplazione; molto più però la stimola ed innalza la pura Fede, e l'oscura nudità di tutto ciò, senza saper l'Anima come, nè di dove le venga. Quindi avverrà, che sen vada l'Anima accesa in ansie di amor di Dio molto puro, senza penetrare da qual parte le vengono, nè qual fondamento si ebbero. Il fatto però fu, che siccome la Fede si radicò e s'infuse più nell'Anima col mezzo del votamento, e delle tenebre, e della nudità di tutte le cose, o sia povertà di spirito; (poichè si può tutto questo chiamare una medesima cosa) vi si profonda egualmente insieme, e vi si infonde più nell'Anima la divina Carità. Laonde quanto più ama essa di mettersi all'oscuro, e di annichilarsi circa tutte le cose esteriori e interiori, che può ricevere, tanto più di Fede, di amore, e di speranza in lei si versa. Questo amore però alle volte dalla persona non si comprende, nè si sente: non avendo questo amore il suo seggio nel senso per via di tenerezza, ma nell'Anima con più fortezza, coraggio, ed ardire di prima: comecchè alcune fiate nel senso stesso ridondi, e si mostri tenero e molle. Che perciò a fin di arrivare a quell'amore, allegrezza, e godimento, che nell'Anima tali Visioni fanno sentire e cagionano, conviene che sia forte e mortificata in voler durarla vota ed all'oscuro di tutto ciò; e un tale amore e godimento fondare in quel, che non vede nè sente, nè può vedere nè sentire in questa vita, cioè in Dio, il quale è incomprensibile, ed a tutte le cose superiore: per lo che è necessario d'incamminarsi col mezzo dell'annegazione del tutto. Conciosiachè supponendo ancora, che sia l'Anima tanto sagace, umile, e forte, sicchè non la possa il Demonio in esse ingannare, nè farla, come suole, in qualche presunzione cadere; non lascierà però, che l'Anima vada avanti, in quanto che mette ostacolo alla nudezza e povertà di spirito, ed al suo spoglio per via di Fede, che si è quello, che come si è detto, all'unione dell'Anima con Dio si ricerca. Ma perchè a queste Visioni si può accomodare la medesima dottrina, che nei capitoli diciannove e venti abbiam data[1] intorno le Visioni ed apprensioni sopranaturali del senso; non gitteremo quì più tempo in distenderla maggiormente.

CAPITOLO XXV.

In cui si tratta delle Rivelazioni, e si dice, che cosa siano: e vi si aggiugne una distinzione.

100. Giusta l'ordine, che quì osserviamo, segue ora, che della seconda sorte di apprensioni spirituali si tratti, le quali furono di sopra Rivelazioni chiamate, ed alcune di loro allo spirito di Profezia propriamente appartengono. Intorno a che devesi in primo luogo sapere, che Rivelazione non è altro, se non lo scoprimento di qualche verità occulta, ovvero la manifestazione di qualche segreto o mistero. Come a cagion d'esempio, se facesse Iddio intendere all'Anima qualche cosa, o all'intelletto la verità di essa spiegando, o all'Anima stessa palesando alcune di quelle cose, ch'egli fece, o fa, o pensa di fare; secondo ciò possiam dire, che v'ha due generi di Rivelazioni, le prime consistono nello scoprimento delle verità all'intelletto, e queste propriamente si chiamano notizie intellettuali

[1] *lib. 2. c. 1. n. 32. cap. 4. n. 37.*

li ò intelligenze. Le altre abbracciano la manifestazione de' segreti, e queste con proprietà delle altre maggiore Rivelazioni si chiamano: non potendosi le prime in rigore chiamar Rivelazioni; perchè la natura loro è posta nello spiegar Dio all'Anima verità nude non solo circa le temporali cose, ma sì bene intorno le spirituali, mostrandogliele chiaramente e apertamente. Delle quali ho voluto fra le Rivelazioni trattare, prima perchè sono ad esse molto vicine e corrispondenti, e poi per non moltiplicare i nomi delle distinzioni. Ora con questo fondamento potremo le Rivelazioni distinguere in due classi di apprensioni: chiameremo le prime notizie intellettuali, e le altre manifestazione di segreti e de' misterj occulti di Dio; e in due capitoli racchiuderemo la loro materia più brevemente, che sia possibile: trattando in questo primo delle notizie intellettuali.

CAPITOLO XXVI.

In cui si tratta delle intelligenze di nude verità nell'intelletto; e si dice, che accadono in due maniere; e come si deve l'Anima intorno ad esse portare.

101. PEr favellare propriamente di questa intelligenza di nude verità, che si comunica all'intelletto, sarebbe necessario, che Iddio mi pigliasse la mano, e movesse la penna. Imperciocchè sappi, o amato Lettore, che ogni espressione eccede ciò, che sono queste all'Anima in se stesse. Che perciò non ne parlando io quì di proposito, ma solamente per ammaestrare ed incamminare in esse l'Anima alla divina unione, mi si permetta, che brevemente e con qualche modificazione io ne tratti, per quanto al sopraddetto fine ci basta.

102. Questa maniera di Visioni, o per meglio dire, di notizie di verità nude è molto diversa da quella, di cui abbiamo finito di ragionare nel capitolo ventitrè; [1] poichè non è lo stesso, come vedere le corporali cose coll'intelletto, ma consiste nello intendere e veder colla mente le verità di Dio o delle cose, e sopra le cose, che sono, furono, e saranno. Il che allo spirito di Profezia è molto più conforme, come forse dopo spiegheremo. [2] Laonde è da notare, che questo genere di notizie in due maniere distinguesi: perchè alcune accadono all'Anima intorno il Creatore, ed altre, come abbiam detto, intorno le creature. E sebbene sì l'une, che l'altre sono all'Anima molto dilettevoli; il diletto però che apportano ad essa quelle, che versano intorno Dio, non si trova la qual cosa poterlo paragonare, nè vocaboli nè termini, con cui poterlo esprimere: essendo notizie e diletti del medesimo Dio, al quale, come dice Davidde: [3] *Non est qui similis sit tibi:* non v'è cosa alcuna di somigliante. Imperciocchè si anno tali notizie direttamente intorno a Dio, altissimamente sentendo di qualche suo attributo, ora della sua Onnipotenza, ora della sua fortezza, ed ora della sua bontà e dolcezza: e qualunque volta si sente così, imprimendosi nell'Anima la ricevuta notizia. Imperciocchè per quanto sia pura la contemplazione, vede però l'Anima a chiare note, che le manca il modo di esprimerne qualche cosa; se non fossero alcune generali parole, in cui l'abbondanza del diletto e del bene, che ivi provarono, fa prorompere le Anime, per le quali passò; ma non già perchè col mezzo di quelle parole si possa finir d'intendere ciò, che l'Anima in esa gustò e sentì. Quindi è, che Davidde avendone qualche parte provata, si spiega solo con parole comuni e generali, dicendo: [4] *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa; desiderabilia super aurum, & lapidem pretiosum multum, & dulciora super mel, & favum.* Le cose, che di Dio giudichiamo e sentiamo, cioè i concetti, che delle sue vir-

[1] *num.* 92. [2] *num.* 105. [3] *Ps.* 39. 6. [4] *Ps.* 18. 10. & 11.

virtù e de' suoi attributi formiamo, sono veri in se stessi e giustificati, e assai più desiderabili dell'oro, e dell'argento, e delle pietre preziose, e più dolci del favo e del miele. Leggiamo pur di Mosè, come in una altissima notizia, che Iddio una volta di se gli diede, passando solo dinanzi a lui, disse unicamente ciò, che colle sopraddette comuni parole può spiegarsi, e fu, che nel passare il Signore con quella notizia presso di lui, si prostrò molto frettolosamente a terra, dicendo: [1] *Dominator Domine Deus, misericors, & clemens, patiens, & multæ miserationis, ac verax: qui custodis misericordiam in millia*. Imperatore, Signore, Dio misericordioso, clemente, paziente, e pieno di gran compassione, e verace, che adempi la promessa misericordia a migliaia. Dal che si scorge, che non potendo Mosè dichiarare ciò, che in Dio per mezzo d'una sola notizia conobbe, lo disse a ribocco con tutte quelle parole. E quantunque tal volta nel tempo di tali notizie si proferiscono alcune parole, vede ben l'Anima, che non ha detto nulla di quel, che provò; perchè conosce, che non vi è nome alcuno a poterlo esprimere accomodato. Onde S. Paolo, quand'ebbe quella sublime notizia di Dio, non si curò di dir altro, se non che non era lecito all'uomo di favellarne. [2]

103. Queste divine notizie, che intorno al Signore si anno, non contengono mai cose particolari. Perciocchè circa il sommo principio versando, non si possono esprimere in particolare, se non fosse che questo conoscimento si stendesse a qualche altra verità di cosa inferiore a Dio, la quale in alcuna maniera si potrà dar ad intendere; ma a quelle generali non già. Queste alte amorose notizie non le può avere altri che l'Anima, che all'unione con Dio arriva; perchè son esse la medesima unione, e l'averle consiste in un certo accostamento, che si fa dell'Anima alla Divinità; e quindi il medesimo Dio è quegli, che in esse si sente e gode, e quantunque non sì manifestamente e con chiarezza, come nella Gloria, è però tanto sublime ed alto il tocco ed il sapore di questa notizia, che il più intimo penetra dell'Anima: e il Demonio non vi si può frapporre, nè produrne altro somigliante effetto, perchè non vi è, nè altra cosa, che segli paragoni; e nemmeno può infondere un simile sapore e diletto, perchè quelle notizie odorano un non so che di essere divino e di vita eterna, e il Demonio non può fingere cosa sì alta. Potrebb' egli però fare qualche apparenza da scimia rappresentando all' Anima alcune grandezze, e riempimenti molto sensibili di cuore, e proccurando di persuaderle, che quello è Dio; ma non d'una maniera, che nel più intimo dell' Anima penetrasse, e la rinovasse, e altamente, come fanno quelle di Dio, l'innamorasse: Conciosiachè vi sono alcune notizie e alcuni tocchi fra questi, che fa Dio nella sostanza dell'Anima, i quali in tal guisa l'arricchiscono, che non solo basta uno di essi per togliere a un colpo dall' Anima alcune imperfezioni, che non aveva ella potuto in tutta la vita deporre, ma per lasciarla piena di virtù e beni di Dio. Sono questi tocchi all'Anima tanto gustosi, e di sì intimo diletto cagione, che con uno di essi si terrà per ben pagata di tutti i travagli, quantunque innumerabili, che avesse mai dacchè vive sofferti; e si rimane tanto animosa ed avvalorata a patire molte cose per Dio, che è il vedere di non patir assai una singolar pena le apporta. A queste alte notizie non può l'Anima arrivare per mezzo di alcuna comparazione o propria immaginazione; perchè, come abbiam detto, [3] sono a tutto ciò superiori, e per ciò senza attitudine dell'Anima le opera in essa il Signore. Laonde alle volte, quand' ella meno vi pensa, e meno lo pretende, suole Iddio dar all'Anima questi divini tocchi, in cui le cagiona al-

[1] *Ex.* 34. 6. & 7. [2] *2 ad Cor.* 12. 4. [3] *sop. n.* 101.

alcune particolari rimembranze di se. Questi talora le nascono d'improviso al solo ricordarsi di alcune cose e talvolta assai minime; e sono tanto sensibili ed efficaci, che alcune fiate non l'Anima sola, ma il corpo ancora fanno riscuotere. Altre volte però accadono a spirito molto quieto senza scotimento alcuno con un senso elevato di piacere e di refrigerio nel medesimo spirito.

104. Altre fiate succedono ad una parola, che dicono o ascoltano a dire ora della Scrittura, e ora di qualsivoglia altra cosa: non sono però sempre della medesima efficacia e dello stesso senso, perchè non di rado sono molto lenti, ma per molto che lo siano, val più uno di questi ricordi e tocchi di Dio all'Anima, che altre molte notizie e considerazioni delle creature ed opere di Dio. E siccome si comunicano repentinamente, come si è detto, all'Anima, e senza arbitrio suo queste notizie; così non deve concorrer punto in pretenderle, o no; ma intorno ad esse se ne stia umile e rassegnata; che il Signore opererà in lei, come e quando gli piacerà. In queste però non dico, che si porti negativamente, come nell'altre apprensioni, perchè giusta il sopraddetto elle sono parte di quella unione, a cui andiamo l'Anima incamminando; [1] e perciò a spogliarsi, e staccarsi da tutte l'altre le abbiamo insegnato. Il mezzo poi, perchè Dio le infonda, dev'essere l'umiltà ed il patir per suo amore con rassegnazione e disinteresse da ogni ricompensa. Imperciocchè cotali grazie ad un'Anima proprietaria non si dispensano, essendo effetto d'un molto singolare amor di Dio verso quell'Anima; siccome ella stessa assai disinteressatamente verso di lui si porta. Questo intese di dire il Figliuolo di Dio in S. Giovanni, quando disse: [2] *Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum.* Chi mi ama sarà da mio Padre amato; ed io lo amerò, e me medesimo a lui scoprirò. Ne' quali sensi s'includono le notizie, e i tocchi, di cui andiamo ragionando, che all'Anima sua vera amante Iddio manifesta.

105. La seconda maniera di notizie o Visioni d'interne verità è molto dalla sopraddetta diversa, perchè a cose di Dio più basse appartiene. In questa comprendesi il conoscimento della verità delle cose in se stesse, e quello de' fatti e degli avvenimenti, che fra gli uomini nascono. Tale si è questo conoscimento, che quando si appalesano all'Anima somiglianti verità, per sì fatta maniera se le imprimono nell'interno, senza che persona le dica cosa alcuna; che quantunque il contrario se le racconti, non gli può dare l'interiore consenso, per quanto volesse farsi di forza. Conciosiachè sta lo spirito conoscendo diversamente la cosa in ciò, che rappresentosegli spiritualmente, il che si è come vederla chiara; e può appartenere allo spirito di Profezia, ed alla grazia, che San Paolo chiama dono del discernimento degli Spiriti. [3] Sebbene però tiene l'Anima ciò, che intese per tanto certo e vero, come si è detto: non ha tuttavia da lasciar di credere e seguire i comandamenti del suo Maestro spirituale, comecchè siano a quello che sente molto contrarj; per indirizzarsi così in Fede alla divina unione, verso la quale deve essa camminare più credendo che intendendo.

106. Dell'una e dell'altra cosa abbiamo nella divina Scrittura chiare testimonianze. Conciosiachè circa il conoscimento particolare, che si può delle cose avere, pronunziò il Savio queste parole: [4] *Ipse enim dedit mihi horum, quæ sunt, scientiam veram: ut sciam dispositionem orbis terrarum, & virtutes elementorum, initium, & consummationem, & medietatem temporum, vicissitudinum permutationes, & commutationes temporum, anni cursus, & Stellarum dispositiones, naturas*

[1] n. 13. [2] Joann. 14. 21. [3] 1. ad Cor. 12. 10. [4] Sap. 7. 17.

ras animalium, & iras bestiarum, vim ventorum, & cogitationes hominum, differentias virgultorum, & virtutes radicum, & quæcumque sunt absconsa, & improvisa didici: omnium enim artifex docuit me Sapientia. Il Signor Iddio mi ha comunicata la vera scienza delle cose, che sono esistenti: acciocchè io sappia la disposizione della rotondità della terra, e le virtù degli elementi, il principio il fine ed il mezzo de' tempi, le vicende de' successi, le consumazioni de' tempi, i cangiamenti de' costumi, la divisione delle stagioni, i corsi dell'anno, le situazioni delle Stelle, la natura degli animali, e l'ira delle bestie, la forza e virtù de' venti, i pensieri degli uomini, la diversità delle piante e degli alberi, e le virtù delle radici, e tutte le nascoste cose io appresi; perchè la Sapienza artefice di tutte me le insegnò. E quantunque la notizia di tutte le cose, dal Signore a lui data, della quale parla in questo luogo il Savio, fosse infusa e generale, con questa autorità sufficientemente si provano tutte le notizie, che Iddio, quando gli piace, infonde particolarmente per via sopranaturale nell'Anime, non perchè dia loro un abito generale di scienza, come a Salomone lo diede intorno le dette cose; ma lo fa scoprendo loro alle volte alcune verità circa qualsivoglia di tutte queste cose dal Savio annoverate. Per altro è vero, che infonde nostro Signore intorno a molte cose in parecchie Anime gli abiti, non mai però tanto generali come in Salomone, ma corrispondenti a quella diversità di doni, che narra S. Paolo distribuirsi da Dio, fra i quali mette la Sapienza, la Scienza, la Fede, la Profezia, la discrezione degli Spiriti, l'intelligenza de' linguaggj, e la dichiarazione dei discorsi: [1] *Alii quidem per spiritum datur sermo sapientiæ: alii autem sermo scientiæ, ... alteri Fides, ..., alii Prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum*. Tutte le quali notizie son doni infusi, che Iddio *gratis* comunica a chi più vuole, come fece ai Beati Profeti, ed agli Apostoli, e ad altri Santi. Oltre però queste grazie gratisdate, ciò che andiamo divisando si è, che le persone perfette, e quelle che nella perfezione già van profittando, assai d'ordinario sogliono avere illustrazione e notizia delle presenti o lontane cose, le quali conoscono per mezzo della luce, che nello spirito accolgono già illustrato e purgato. Intorno a che possiamo intendere quella autorità de' Proverbj, cioè a dire: [2] *Quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus*. Siccome nelle acque traspariscono le immagini, e le faccie di chi dentro vi mira; così i cuori degli uomini ai prudenti son manifesti: intendendosi di quelli, che anno già la Sapienza de' Santi, di cui dice la Scrittura divina, che dalla prudenza non si distingue. In tal maniera pure codesti spiriti conoscono alcune volte le altre cose, non però sempre ch'essi lo vogliono; ciò a que' soli accadendo, che ne anno l'abito, e neppur a questi sempre pienamente, poichè succede l'effetto, come più a Dio aggrada di darvi mano. Si deve però sapere, che coloro, i quali anno già lo spirito purgato, con più facilità ponno conoscere, e gli uni più degli altri, ciò che passa nel cuore o nell'interno spirito, e le inclinazioni ed abilità delle persone, e ciò per esteriori segni, comecchè molto leggieri, cioè a dire per mezzo di parole, movimenti, ed altri indizj. Conciosiachè siccome può questo il Demonio essendo spirito, similmente lo può la persona spirituale secondo il detto dell'Apostolo: [3] *Spiritualis autem judicat omnia*. Lo spirituale giudica di tutte le cose: e altra fiata disse: [4] *Omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. Lo spirito penetra

[1] 1. ad Cor. 12. 8. [2] Prov. 27. 19. [3] 1. ad Cor. 2. 15. [4] Ibid. 10

tra tutte le cose, e per fino le profonde di Dio. Laonde quantunque naturalmente non possono gli spirituali conoscere i pensieri, e ciò che tocca l'interno; lo possono ben intendere per illustrazione sopranaturale e per indizj: e sebbene nel conoscere per via d' indizj possono non di rado ingannarsi, le più volte però accertano il vero. Ma nè dell'uno nè dell'altro dobbiamo fidarsi, poichè il Demonio vi s' introduce qui grandemente e con molta sottigliezza, come tosto diremo; e quindi si anno sempre cotali notizie e intelligenze a rinunziare.

107. E che dei fatti pure e degli avvenimenti degli uomini possano avere gli spirituali notizia, ancorchè siano lontani, ne abbiamo un testimonio nel quarto dei Re, dove Giezi il servo del nostro Padre Sant' Eliseo volendo celargli il danaro, che dal Siro Naamano avea ricevuto, disse Eliseo:[1] *Nonne cor meum in præsenti erat, quando reversus est homo de curru suo in occursum tui?* Forse che il mio cuore non era presente, quando Naamano scese dal cocchio, e ti venne all'incontro? Il che seguì vedendolo in ispirito, come se fosse alla sua presenza. Si conferma lo stesso nel medesimo libro, dove si legge parimente d' Eliseo, che sapendo tutto ciò, che il Re della Siria co' suoi Principi in segreto trattava, al Monarca d' Israello lo scopriva; e quindi non avevano effetto i suoi consigli. Tanto che vedendo il Re di Siria, che ogni cosa si risapeva, disse alla sua gente:[2] *Quare non indicatis mihi, quis proditor mei sit apud Regem Israel?* Perchè non mi palesate, chi di voi presso il Re d' Israello mi fa da traditore? Gli rispose allora un de' suoi servi:[3] *Nequaquam, Domine mi Rex, sed Eliseus Propheta, qui est in Israel, indicat Regi Israel omnia verba, quæcumque locutus fueris in conclavi tuo.* Non è così, o Re mio Signore, ma Eliseo Profeta d' Israello manifesta a quel Sovrano tutte le parole, che nel tuo Gabinetto si dicono.

108. L'una e l'altra maniera di queste notizie delle cose segue pure nell' Anima passivamente, senza ch' ella operi dal suo canto. Perchè accaderà, che stando la persona assai fuor di pensiero, e da ciò lontana, le sorga nello spirito una viva intelligenza di quanto ode o legge molto più chiara, che non suonano le parole: e alle volte, comecchè non intenda le parole, se sono latine, e non ne sappia la lingua, se le rappresenta la notizia loro, sebben non intese.

109. Circa gl' inganni, che il Demonio può fare e fa in questa sorte di notizie ed intelligenze, vi sarebbe assai da dire; perchè son grandi e molto coperti quei, che usa in questa classe; potendo per via di suggestione effigiare all'Anima molte notizie intellettuali, servendosi de' sensi corporei, ed insinuarle con tal fermezza, sicchè paia, che non sia altrimenti la cosa: e se l' Anima non è umile e timorosa, senza dubbio le farà credere mille menzogne. Perciocchè la suggestione fa alle volte molta forza nell'Anima, maggiormente quando partecipa alquanto della fiacchezza del senso, in cui fa che s'imprima la notizia con tanta forza, persuasione, e fermezza, che allora è necessaria all' Anima una grande Orazione e violenza per iscacciarla da se. In fatti suole non una volta rappresentare peccati altrui, coscienze malvage, ed Anime cattive, falsamente e pur con molta luce; tutto per infamare e con desiderio, che quelle cose si scoprano, perchè si commettano de' peccati, accendendo l'Anima a zelo di ciò, che avviene, per farlo a Dio raccomandare. Che sebbene è vero, che talora dimostra il Signore alle Anime Sante le necessità de' loro prossimi, acciocchè raccomandino a lui quelle, o egli soccorra questi: siccome leggiamo, che scoprì a Geremia

[1] 4. *Reg.* 5. 26. [2] 4. *Reg.* 6. 11. [3] *Ib.* 12.

mia [1] la debolezza del Profeta Barucco, perchè intorno ad essa lo ammaestrasse; le più volte però fallo il Demonio, e questo falsamente, per far cadere in infamia di peccati, e cagionare afflizioni: della qual cosa molta sperienza ne abbiamo: altre fiate ingerisce con grande stabilità diverse notizie, e le fa credere. Tutte le quali notizie, o siano di Dio o non lo siano, molto poco profitto ponno all'Anima recare, onde sen vada a Dio, se l'Anima volesse loro appoggiarsi; anzi se non si prendesse cura di ricusarle, non solo le sarebbero d'impedimento, ma di gran danno ancora, e di molti errori cagione. Imperciocchè tutti i pericoli ed inconvenienti, che detto abbiamo [2] poter succedere nelle apprensioni sopranaturali, di cui si trattò fin quì, vi ponno essere in queste ancora, e molto più. Non mi distenderò pertanto in questo maggiormente, poichè per l'addietro ne abbiam data una sufficiente dottrina. Solo dirò, che ponga molto studio in rifiutarle, volendo camminar a Dio per mezzo del non sapere; e ne dia sempre conto al suo Confessore o Maestro spirituale, attenendosi sempre al suo parere; ed egli le faccia trasandare dall'Anima a gran passi, senza che vi si attacchi, non essendo di alcuna importanza al suo cammino d'unione. Poichè, come si è detto, [3] sempre di queste cose, che passivamente all'Anima si comunicano, vi resta in essa quell'effetto, che a Dio piace. E perciò non mi sembra, che vi sia motivo di quì accennare l'effetto, che producono le vere, nè il cagionato dalle false; perchè sarebbe un affaticarsi e non mai finirla, non potendo gli effetti loro sotto una breve dottrina comprendersi. In quanto che siccome queste notizie sono molte e assai varie, lo sono egualmente gli effetti: supposto che le buone producangli buoni ed a buon fine, e le cattive malvagj ed a tristo fine. In somma dicendo che si rifiutino, e come si debba farlo, si è già detto abbastanza.

CAPITOLO XXVII.

Che tratta del secondo genere di Rivelazioni, che nello scoprimento de' segreti e misterj occulti consistono. Parla della maniera, onde possono alla unione di Dio servire, e come impedirla, e come può il Demonio in questa parte molto ingannare.

110. Dicevamo, [4] che il secondo genere di Rivelazioni fosse lo scoprimento de' secreti e misterj occulti. Esso può in due maniere seguire. La prima intorno a ciò, che Dio è in se stesso, ed in questa si comprende la Rivelazione del mistero della Santissima Trinità ed Unità di Dio. La seconda spetta a ciò, che Dio è nelle sue opere; ed in questa s'includono gli altri articoli della nostra Santa Fede Cattolica, e le proposizioni di verità, che circa di essi esplicitamente vi ponno essere; nelle quali contiensi molto numero di Rivelazioni Profetiche, di promesse e minacce divine, e di altre cose, ch'erano e sono per accadere. Possiamo similmente in questa seconda maniera racchiudere altri molti casi particolari, che Dio ordinariamente rivela così circa l'Universo in generale, come pure in particolare circa i Regni, Provincie, Stati, Famiglie e persone private. Dell'uno e dell'altro abbiamo nelle divine Lettere copiosi esempli: maggiormente in tutti i Profeti, ne' quali si trovano Rivelazioni di tutte queste cose. Il che per essere chiaro e piano, non voglio perdere il tempo in allegarle quì: solo dirò, che cotali Rivelazioni non avvengono unicamente per mezzo di parole; ma che le fa il Signore in molte guise, alle volte con sole parole; altre con soli segni, e sole figure, immagini, e so-

O mi-

[1] *Jerem.* 45. 2. [2] *lib.* 2. *c.* 18. *n.* 76. [3] *lib.* 2. *cap.* 11. *n.* 50. [4] *lib.* 2. *c.* 25. *n.* 100.

migliante, e talora unitamente coll' une e coll' altre; come pure si può ne' Profeti vedere, particolarmente in tutta l'Apocalissi, dove non solo si trovano tutti i generi delle Rivelazioni sopraddette, ma i modi eziandio e le guise, che andiamo quì descrivendo.

111. Queste Rivelazioni, che nella seconda maniera s'includono, ai nostri tempi ancora da Dio si fanno a chi più gli aggrada. Conciosiachè suol ad alcune persone rivelare i giorni che viveranno, o i travagli che soffriranno, o le cose che alla tale e tal altra persona, al tale o tal altro Regno devon succedere ec.; e circa gli stessi misterj di nostra Fede suole scoprire, ed allo spirito con particolar luce e ponderazione dichiarare le loro verità: comecchè ciò non si chiami propriamente Rivelazione, essendo già rivelato, ma piuttosto manifestazione e dichiarazione delle cose rivelate.

112. Ora circa quelle, che Rivelazioni chiamiamo (non ragionando ora delle cose già rivelate, come de' misterj della Fede) vi può il Demonio mettere molta mano. Conciosiachè essendo le Rivelazioni di questo genere per via di parole, figure, e similitudini ec., può molto bene il Demonio fingere altrettanto. Che perciò se intorno la prima e seconda maniera, di cui quì parliamo, quanto alle cose che interessano la nostra Fede, ci fosse rivelato qualche cosa di nuovo o di diverso, in niun modo dobbiam consentirci, comecchè intendessimo, che chi la dice è un Angelo del Cielo, insegnando così San Paolo: [1] *Sed licet nos, aut Angelus de cœlo evangelizet vobis: præter quam quod evangelizavimus vobis, anathema sit*. Quantunque noi vi spieghiamo, o un Angelo del Cielo vi predichi altra cosa da ciò, che vi abbiamo predicato, sia scomunicato. Così non si deve intorno ad essa ammettere alcuna cosa, che di nuovo all'Anima si rivelasse; (oltre di che ciò le conviene per cautela di non andar accogliendo altre varietà alla rinfusa, e per purezza dell'Anima, che l'è duopo tener in Fede) ma l'intelletto chiudendo, deve appoggiarsi semplicemente alla dottrina della Chiesa e della sua Fede, che al dir di San Paolo entra per l'udito: *Fides ex auditu:* [2] e non prestar facilmente credenza, o accommodar l'intelletto a queste cose di nuovo rivelate, se non vuol esser deluso. Imperciocchè il Demonio per andar ingannando ed ingerendo menzogne, adesca prima colle verità e colle cose verisimili a fine di assicurarne: alla guisa appunto della setola di colui, che cuce il cuoio, nel quale entra prima la setola dura, e subito dietro a questa il filo debole, che non potrebbe entrare, se dalla setola non fosse guidato. A ciò si attenda molto, perchè quantunque vero fosse, che non vi avesse pericolo del sopraddetto inganno; nondimeno importa non poco all'Anima, che non voglia intendere con chiarezza le cose per conservar puro ed intero il merito della Fede, e per passare da questa notte dell'intelletto alla divina luce della unione. Importa tanto questo punto di seguitare ad occhj chiusi le passate Profezie in qualsivoglia nuova Rivelazione, che avendo l'Apostolo San Pietro veduta la gloria del Figliuolo di Dio nel monte Taborre, contuttociò proferì queste parole: *Habemus firmiorem Propheticum sermonem; cui bene facitis attendentes*. [3] Quantunque vera sia la Visione, che di Cristo sul monte abbiamo avuta; più ferma e certa però è la parola della Profezia a noi rivelata, alla quale appoggiando l'Anima vostra, fate bene.

113. Se dunque è vero, che per le sopraddette cagioni ci convenga di non aprire alle nuove Rivelazioni circa i Dogmi della Fede curiosamente gli occhj: quanto più sarà necessario di non ammettere nè dar credenza alle altre Rivelazioni di cose diverse, nelle qua-

[1] *ad Gal.* 1. 8. [2] *ad Rom.* 10. 17. [3] 2. *Petri* 1. 19.

quali ordinariamente il Demonio vi mette tanto la mano, che ho quasi per impossibile, che lasci di essere in molte di esse ingannato chi non proccurerà scacciarle conforme l'apparenza e fermezza di verità, di che il Demonio le veste. Conciosiachè unisce tante apparenze e convenienze, perchè si credano, e le stabilisce tanto sodamente nel senso e nella immaginazione, che pare alla persona, che senza dubbio accaderà così; ed in ciò di tal guisa l'Anima conferma, che se non ha essa umiltà, appena gliele trarranno di capo, nè le faranno credere il contrario. L'Anima pertanto pura, e semplice, e cauta, e umile deve resistere alle Rivelazioni ed altre Visioni, e discacciarle, perchè non vi è necessità di volerle, sì bene di non volerle per andare all'unione d'amore. Ciò intese di dir Salomone, quando disse: [1] *Quid necesse est homini majora se quærere?* Che necessità ha l'uomo di volere e cercare le cose alla sua facoltà superiori? Quasi che dicesse: Per essere perfetto non ne ha alcuna di volere cose sopranaturali per via sopranaturale e straordinaria, essendo ciò sopra le di lui forze. Perchè poi agli obietti, che contro il sopraddetto si possono rilevare, abbiamo già risposto ne' capitoli diciannove e venti di questo libro, riportandomi a que' luoghi, finisco ciò, che al presente delle Rivelazioni appartiene; poichè basta sapere, che deve l'Anima prudentemente da tutte guardarsi, per camminare puramente e senza errore nella notte della Fede alla divina unione.

CAPITOLO XXVIII.

In cui si tratta delle Locuzioni interiori, che sopranaturalmente possono seguire allo spirito, e si dice di quante maniere elle siano.

114. E' necessario sempre, che il discreto Lettore si ricordi dello scopo e fine, ch'io mi sono in questo libro prefisso, cioè di avviar l'Anima per tutte le apprensioni naturali e sopranaturali senza inganno ed imbarazzo in purità di Fede alla divina unione con Dio: acciocchè per tal mezzo intenda, come, quantunque circa le apprensioni dell'Anima e la dottrina, che vo trattando, non isminuzzo tanto la materia e le divisioni, come per avventura l'intelletto richiede, non rimango però scarso in questa parte. Poichè intorno a tutto ciò son persuaso di dare avvisi, lumi, e documenti a sufficienza per sapersi in tutti i casi dell'Anima esterni ed interni prudentemente adoperare, affinchè si avanzi. E questa si è la cagione, perchè con tanta brevità ho concluso la materia delle apprensioni Profetiche, siccome ho fatto anche delle altre: (avendovi assai più da dire intorno a ciascheduna per rapporto alle differenze ed ai modi, che suole avere, sicchè comprendo, che non si potrebbero finir di sapere); e perciò mi contento, che a mio parere resti spiegata la sostanza, e la dottrina, e la cautela, che in ciò sono necessarie, e in tutte le somiglianti cose, che potessero all'Anima accadere.

115. Farò lo stesso circa la terza classe di apprensioni, che dicevamo essere Locuzioni sopranaturali, [2] solite a formarsi senza alcun mezzo di senso corporale nelle persone dedite allo spirito; e sebben sono di molte sorti, trovo però, che si possono tutte a queste tre ridurre: cioè a dire, alle parole successive, alle formali, ed alle sostanziali. Successive chiamo certe parole e ragioni, che lo spirito, quando sia in se raccolto, suol seco medesimo andar formando e discorrendo. Parole formali sono certe distinte e precise parole, che lo spirito non già da se stesso, ma da una terza persona riceve stando alle volte raccolto ed altre nò. Le sostanziali sono altre parole, che formalmente pure si odono nello spirito, quando raccolto e quando no;

[1] *Ecclesiastis* 7. 1. [2] *lib.* 2. *c.* 10. *n.* 48.

le quali nell' intimo dell' Anima fanno e cagionano quella sostanza e virtù, ch'elle significano. Di tutte queste andremo quì ordinatamente trattando.

CAPITOLO XXIX.

In cui si tratta del primo genere di parole, che alcune volte lo spirito raccolto forma dentro di se. Se ne dice la cagione, il profitto, e il danno, che ponno apportare.

116. Queste successive parole accadono sempre, quando sta lo spirito raccolto, e in qualche considerazione immerso, e molto attento; sicchè in quella medesima materia che pensa, va d'una cosa nell' altra scorrendo, e formando parole e ragioni molto acconcie con tanta facilità e distinzione, e tali cose pria non sapute va intorno a ciò ragionando e scoprendo, che gli sembra di non esser lui, che lo fa, ma che un' altra persona interiormente gli vada favellando, o rispondendo, o insegnando. E per verità ha gran motivo di pensar così, perchè egli stesso con seco ragiona e si risponde, come se una persona fosse coll' altra, e in qualche maniera è così. Conciosiachè quantunque il medesimo spirito sia quello che opera; nondimeno lo Spirito Santo lo aiuta bene spesso a produrre e formare que' concetti, e parole, e vere ragioni; e quindi a se medesimo le dice, come se una terza persona fosse. Siccome infatti allora l' intelletto sta unito e racconcentrato nella verità di ciò che pensa, e lo Spirito Divino pure è a lui unito; da quì ne viene, che l'intelletto in questa maniera collo Spirito Divino comunicando mediante quella verità, va allo stesso tempo nell'interno formando successivamente le altre verità, che a quella, di cui pensa concernono: aprendogli la porta, e infondendogli luce lo Spirito Santo maestro. Conciosiachè questa si è una delle maniere, onde lo Spirito Santo ammaestra; e in questa guisa da un tal maestro illuminato ed erudito l'intelletto penetrando quelle verità, va pure formando cotali concetti sopra le verità, che segli comunicano d'altra parte, di maniera che possiam dire, che la voce è di Giacobbe, e le mani son d'Esaù: [1] *Vox quidem vox Jacob est, sed manus manus sunt Esau*. E non potrà finir di credere chi lo prova, che sia così, e che i detti e le parole ancora non vengano da una terza persona; perchè non sa con quanta agevolezza può l'intelletto formar da se stesso parole sopra i concetti e le verità, che similmente da una terza persona gli vengono comunicate.

117. Quantunque poi sia vero, che in quella comunicazione e illustrazione dell' intelletto non vi è di sua natura inganno; vi può essere però, e vi è molte volte nelle formali parole e ragioni, che sopra di essa vi lavora lo stesso intelletto. Perciocchè essendo talora quella luce, che se gl'infonde, molto sottile e spirituale, per modo che l' intelletto non giugne ad averne piena notizia; ed egli è quello, che, come dicemmo, forma del suo le ragioni; quindi è, che molte fiate le forma false, ed altre volte verisimili o difettose. Che siccome cominciò da principio a prendere il filo della verità, e tosto l'abilità o la rozzezza del suo basso intelletto vi aggiugne; è cosa facile l'andare secondo la propria capacità variando, e il tutto disporre in quella guisa, come se una terza persona favellasse. Io ne conobbi una, la quale avendo queste Locuzioni successive, infrà di alcune assai vere e sostanziali, che intorno il Santissimo Sagramento della Eucaristia formava, altre ne frapponeva involte in molti errori; e mi maraviglio grandemente di ciò, che in questi nostri tempi succede, ed è, che appena alcune Anime ritrovansi con pochissimo capitale di considerazione, se sentono in

[1] *Gen.* 27. 22.

in qualche raccoglimento alcuna di queste Locuzioni, subito battezano ogni cosa per Dio, e suppongono che sia così, dicendo: Iddio mi ha detto, Iddio mi ha risposto, e pur non è così, ma elleno stesse, come si avvertì, le più fiate se lo dicono. Ed oltre di questo la voglia che ne anno, e l'affezione che di esse fomentano nello spirito, le conducono a rispondersi da loro medesime, e pensano, che Dio risponda e loro le dica. Quindi è, che vengono a dare in grandi inconsiderazioni, se in ciò non si raffrenano assai; e chi governa queste Anime non le costrigne al rifiuto di cotali discorsi. Conciosiachè da essi sogliono trarne più dicerie e poca purezza d'Anima, che umiltà e mortificazione di spirito: pensando che ciò fu una gran cosa, e che Iddio parlò; e sarà poi stato o poco più di nulla, o nulla, o men di nulla ancora. Perchè le cose, che non generano umiltà, e Carità, e mortificazione, e santa semplicità, e silenzio, che ponno mai essere? Dico adunque, che questo può impedire assai il cammino verso la divina unione; perchè allontana molto l'Anima, che ne fa caso, dall'abisso della Fede, in cui l'intelletto deve rimanersi oscuro, e al buio camminare per via d'amore in Fede, non già per via di molte ragioni. Che se mi direte, per qual motivo debbasi privar l'intelletto di quelle verità; quando in esse lo Spirito Divino lo illumina, e perciò non puovvi essere male? Rispondo, che lo Spirito Santo illustra l'intelletto raccolto, ma a ragguaglio del suo raccoglimento. E perchè l'intelletto non può trovare altro maggior raccoglimento che nella Fede, lo Spirito Santo non lo illuminerà in altra cosa più che nella Fede: essendo che quanto più monda e ripulita è quest'Anima nella perfezione della viva Fede, tanto più Dio le infonde di Carità, e quanto più possiede di Carità tanto le comunica maggior lume e maggiori doni. E quantunque sia vero, che in quella illustrazione di verità sparge nell' Anima qualche luce, è però quella, che si trova nella Fede senza intender chiaro, tanto diversa da questa quanto alla qualità, come si è l'oro nobilissimo dal più basso metallo, e quanto all'abbondanza della luce, come il mare eccede una goccia d'acqua. Conciosiachè in una maniera se le comunica la sapienza d'una, due o tre verità, e nell'altra se le comunica la Sapienza di Dio generalmente, ch'è il suo Figliuolo per mezzo d'una semplice e universale notizia, che si dà all'Anima in Fede. Che se mi direte, che tutto sarà buono, e che una cosa non impedisce l'altra: rispondo, che molto impedisce, se l' Anima di ciò fa stima; poichè questo si è un occuparsi in cose chiare e di poco momento, che bastano per impedire la comunicazione dell'abisso di Fede, nella quale sopranaturalmente e segretamente Iddio all'Anima insegna, e nell'ordine dei doni e delle virtù, senza saperne ella il come, la inalza. Il profitto, che quella successiva comunicazione ha da fare, non deve consistere nell'applicarvi ad essa assai di proposito l'intelletto; perchè piuttosto andrebbe in questa maniera sviandola da se giusta ciò, che all'Anima dice ne'Cantici la Sapienza: [1] *Averte oculos tuos a me, quia ipsi me avolare fecerunt.* Allontana gli occhj da me, perchè mi fanno essi volare, (cioè a dire lungi da te, e troppo alto salire); ma semplicemente e puramente, senza mettervi forza d'intelletto in ciò, che per via sopranaturale se le comunica, applicando amorosamente a Dio la volontà; poichè per via d'amore que' beni si partecipano a poco a poco, ed in tal guisa con maggior abbondanza di prima si parteciperanno. E per verità se in tali cose, che sopranaturalmente e passivamente si comunicano, vi si occupi l'attiva abilità dell'intelletto o di altre potenze, non giugnendo il modo e la grossezza

[1] *Cant.* 6. 4.

za loro a tanto, è forza che le modifichi alla portata di esse, e per conseguenza le muti; e quindi per necessità corre pericolo di errare, formando le ragioni di suo proprio ingegno: il qual modo non sarà già sopranaturale, e non ne avrà nemmeno sembianza, essendo piuttosto assai naturale e molto basso.

118. Vi sono però alcuni intelletti tanto vivi e perspicaci, che stando in qualche considerazione raccolti, e naturalmente e con facilità concettando, formano i loro pensieri colle dette parole e molto vive ragioni; e si credono, che sian da Dio, e non lo sono, ma dalla mente, che colla natural luce, essendo alquanto libera dalla operazione de' sensi, senz'alcun altro sopranaturale aiuto lo può fare, ed anche di più. Di questo v'è molto che dire, e s'ingannano non pochi, giudicando, che sia grande Orazione e comunicazione di Dio ciò, che loro avviene, e lo scrivono, e lo fanno scrivere; quando può darsi, che tutto sia nulla, e non abbia sostanza di virtù alcuna, anzi non serva ad altro, che ad invanirsene. Apprendano questi a non curarle, ma a fondare la volontà in fortezza d'umile amore, in operar da vero, e patire imitando il Figliuolo di Dio nella sua vita, ed in ogni cosa mortificandosi; poichè questa è la strada per arrivare ad ogni bene spirituale, e non già i molti interni discorsi.

119. In questo genere pure di successive interne parole vi si introduce molto il Demonio massimamente in quelli, che sono ad esse inclinati o affezionati. Conciosiachè al tempo, che cominciano questi a raccogliersi, suole il Demonio offerir loro molta materia di digressioni, formando per suggestione all' intelletto concetti e parole, e con verisimili cose sottilissimamente precipitandoli e deludendoli. In questa maniera suole a coloro comunicarsi, che anno con lui alcun patto tacito o espresso. Così pure ad alcuni Eretici si comunica, e principalmente agli Eresiarchi, ingombrando loro con idee e ragioni molto sottili, false, ed erronee l'intelletto.

120. Da ciò che si è detto riman chiaro, che queste intelligenze successive possono nell'intelletto procedere da tre cagioni, cioè a dire dallo Spirito Divino, che lo muove ed illumina, dalla natural luce dello stesso intelletto, e dal Demonio, che gli può per suggestione parlare. Però lo spiegar ora i segni e gl'indizj, che vi sono onde conoscere, quando da una cagione nascono e quando da un' altra, sarebbe alquanto difficile per non averne compiute dimostrazioni e segnali: comecchè se ne possono ben dare alcuni generali, e son questi. Quando nelle parole e concetti va insieme l'Anima amando, e con umiltà e riverenza di Dio l'amore sentendo, è segno, che vi scorre per esse lo Spirito Santo, il quale sempre che fa qualche grazia, la fa a queste condizioni legata. Quando procedono dalla vivezza e luce sola dell'intelletto, questo è quello, ch' opera allora ogni cosa senza quegli atti di virtù; (quantunque la volontà nel conoscimento e lume di quelle verità può naturalmente amare) e finita poi la meditazione, si rimane secca la volontà, non però a vanità nè a male inclinata, se pure il Demonio sopra di ciò di nuovo non la tentasse. Il che non accade in quelle, che da buono spirito si producono; poichè in appresso resta ordinariamente a Dio affezionata ed al bene disposta: con tutto che accaderà alcune volte, che si rimanga arida la volontà, quantunque sia la comunicazione da buono spirito provenuta: ordinandolo così Dio per alcune cagioni all'Anima vantaggiose. Altre fiate ancora non sentirà molto le operazioni e i movimenti di quelle virtù, e pur sarà buono ciò che sentì: onde concludo, che riesce difficile di conoscere alcune volte la differenza, che v'è dall'une all' altre per i varj effetti, che talora fanno; i sopraddetti però

rò sono i comuni, comecchè alle volte in maggiore altre in minor copia. Quelle ancora che anno l'origine dal Demonio, non una volta sono difficili da riconoscere; poichè sebben è vero, che d'ordinario lasciano la volontà arida in amar Dio, e l'animo a vanità, e propria stima, e compiacenza inclinato: insinua tuttavia alcune fiate in essa una falsa umiltà, e un fervido affetto di volontà in amor proprio fondato; sicchè talora per comprenderlo è forza, che sia la persona molto spirituale. Questo fa il Demonio per meglio coprirsi, e sa bene far sì, che si versino lagrime sopra i sentimenti, che ingerisce per andar poi collocando nell'Anima quelle affezioni, che vuole. Proccura però sempre di muovere la volontà a stimare quelle interne comunicazioni, ed a farne molto conto; acciocchè si rivolgano ad esse, ed occupino l'Anima in ciò, che non è virtù, ma occasione piuttosto di quella perdere, che vi fosse. Restiamo adunque con questa necessaria cautela (tanto nell'une come nell' altre, per non essere ingannati nè imbrogliati) di non far assegnamento sopra di esse, ma solo di saper indirizzare la volontà con fortezza a Dio, adempiendo perfettamente la sua Legge e i suoi beati consigli, in che la Sapienza de Santi consiste; ed appagandosi di sapere i misterj e le verità così semplicemente e veracemente, come ce le propone la Chiesa; poichè ciò basta per infiammar molto la volontà, senza mettersi in altre profondità e curiosità, delle quali è maraviglia, se non sono di qualche pericolo, dicendo a questo fine S. Paolo: [1] Non si deve saper più di quel che conviene. E quanto alla materia delle parole successive il fin quì detto ci basti.

CAPITOLO XXX.

Che tratta delle interne parole, che formalmente per via sopranaturale allo spirito sono dette; ed avvisa del danno, che ponno fare, e della cautela, ch'è necessaria per non essere in queste ingannato.

121. Il secondo genere d'interiori parole sono formali, che si fanno talvolta per via sopranaturale allo spirito senza alcun mezzo di senso, ora stando lo spirito raccolto ed ora no. Le chiamo formali, perchè formalmente ode lo spirito, che gliele dice una terza persona, senza ch' egli vi si adoperi punto. Per ciò sono molto differenti da quelle, di cui abbiam finito di favellare; perchè non solo in ciò si distinguono, che si formano senza che lo spirito dal canto suo cosa alcuna vi ponga, come nell'altre accade; ma perchè, come dissi, gli accadono talora, ancorchè non si stia raccolto, anzi molto da ciò che se gli dice lontano; il che nelle prime successive non avviene, le quali sono sempre intorno a ciò, che si stava considerando. Queste parole alle volte sono molto formate, ed altre non tanto; perchè bene spesso sono a guisa di concetti, ne' quali se le dice alcuna cosa o rispondendo, o in altra guisa allo spirito favellando. Queste alle volte composte sono d'una parola sola, altre di due o di più, e talora anche successive come le passate, perchè sogliono durare, insegnando o trattando coll'Anima di qualche cosa; ma tutte senza che lo spirito vi ponga punto del suo: seguendo tutte, come quando una persona all'altra discorre. Così leggiamo essere a Danielle accaduto, il quale dice, che parlava l'Angelo in lui: [2] *Et locutus est mihi, dixitque &c.*, il che seguiva formalmente e successivamente nel suo spirito ragionando ed ammaestrandolo, come

[1] *ad Rom.* 12. 3. [2] *Daniel.* 9. 22.

me in quel luogo affermò l'Angelo, ch'era ad istruirlo venuto.

122. Quando queste parole non sono più che formali, non è molto grande l'effetto, che nell'Anima fanno. Perchè ordinariamente dirette sono ad insegnar solo ed illuminare di qualche cosa; e per sortire questo effetto non è mestieri, che ne producano altro più efficace del fine, a cui mirano. Questo poi, quando da Dio vengono, nell'Anima sempre lo fanno, rendendola pronta e chiara a ciò, che se le comanda o insegna: ancorchè alcune volte non tolgano all'Anima la ripugnanza e difficoltà, anzi la soglia aver più grande, facendolo Dio per sua maggior dottrina, umiltà, e bene. Questa ripugnanza più d'ordinario le lascia, quando cose di superiorità le comanda, o cose dalle quali qualche eccellenza per l'Anima può ritrarsi: laddove nelle cose di umiltà e avvilimento le dà più facilità e prontezza. Quindi leggiamo nell'Esodo, [1] che quando Iddio comandò a Mosè, che per liberare il popolo se ne andasse a Faraone, ne sentì tanta ripugnanza, che fu forza di comandarglielo tre volte, e dargliene segni; e contuttociò non giovava, finchè non gli diede Iddio per compagno Aronne, che fosse a parte di quell'onore. Il contrario accade, quando le parole e comunicazioni son del Demonio, che nelle cose di maggior pregio infonde facilità e prontezza, e nelle umili ripugnanza. Certo è, che abborrisce tanto Iddio il veder le Anime a maggioranze inclinate, che anche quando gliele comanda, e le colloca in esse, non vuole che mostrino prontezza e brama di sovrastare. In questa prontezza poi, che per mezzo delle mentovate formali parole Iddio comunemente partecipa all'Anima, sono esse dalle altre successive differenti, le quali non muovono tanto lo spirito, come fan queste, ne lo rendono sì pronto, essendo queste più formali, e mettendovi meno del suo l'intelletto: quantunque perciò non resti, che alle volte non facciano più effetto alcune successive per la grande comunicazione, che talora vi è dello Spirito Divino coll' umano: ma circa il modo vi corre una notabile differenza. In queste formali parole non fa l'Anima dubitare, s'ella stessa le dica, conoscendo chiaramente che no: massime quando essa a ciò, che se le disse, non rifletteva; e quando pur vi riflettesse, si avvede con chiarezza e distinzione, che ciò altronde procede.

123. Di tutte queste formali parole, siccome delle altre successive, non deve farne l'Anima molta stima. Perciocchè oltre l'occupare lo spirito in ciò, che non è legitimo nè prossimo mezzo per l'unione di Dio, ch'è la Fede, potrebbe essere dal Demonio facilissimamente ingannata; appena conoscendosi talora quali siano dal buono spirito dette, e quali dal tristo: che siccome queste, ripiglio, non producono molto effetto, appena dagli effetti distinguer si ponno. Conciosiachè alle volte quelle del Demonio con più sensibile efficacia si odono dagl'imperfetti, che le altre di spirito buono dagli spirituali; e perciò non si deve eseguir subito quel che dicono, o sia di spirito buono o di cattivo. Con tutto questo non si lasci mai di manifestarle ad un maturo Confessore, o a qualche persona discreta e savia, perchè l'ammaestri e vegga ciò, che intorno ad esse conviene, e col suo consiglio rassegnatamente in esse e negativamente si porti. E se non si sarà trovata una tal persona pratica, sarà meglio, prendendo il sostanziale e sicuro che seco portano, e nel rimanente di loro non facendo caso, non ne dare ad alcuno contezza; poichè facilmente si abbatterà in persone, che piuttosto distruggano nell'Anima, anzichè edificare. Infatti non è d'ognuno maneggiar Anime; essendo cosa di tanta importanza accertare o errare in sì grave negozio. Avvertasi molto ancora,

[1] *Exod.* 3. & 4.

ra, che l'Anima di proprio parere non faccia mai nè ammetta cosa di quelle, che sì fatte parole esprimono senza molta prudenza e consiglio: accadendo in questa materia tanto sottili e stravaganti inganni; sicchè porto opinione, che l'Anima, la quale non sia nemica d'aver tali cose, non potrà in molte di esse o poco o assai non essere delusa. E perchè di questi inganni e pericoli, siccome della cautela in essi necessaria, si è di proposito trattato ne' capitoli diciassette, diciotto, dicianove, e venti di questo libro, non mi distendo più avanti, e solo dico, che la principale e sicura dottrina per tutto ciò consiste in non darsene pensiero, quantunque sembri di doverne avere; ma dirigersi in tutto colla ragione e per mezzo di quello, che ci ha la Chiesa insegnato, ed ogni giorno ne insegna.

CAPITOLO XXXI.

In cui si tratta delle parole sostanziali, che allo spirito interiormente si fanno; e si dice la differenza, che fra esse e le formali vi passa, e il profitto che se ne raccoglie, e la rassegnazione e il riguardo, che deve l'Anima in esse avere.

124. IL terzo genere di parole interiori dicevamo che fossero le sostanziali, le quali, sebbene son anche formali, in quanto che assai formalmente imprimonsi nell'Anima; si distinguono però in questo, che la parola sostanziale produce un effetto vivo e sostanziale nell'Anima, ma non così la sola formale. Di maniera che quantunque sia vero, che ogni parola sostanziale è ancora formale, non però ogni parola formale è sostanziale, ma solamente quella, che, come di sopra abbiam detto, [1] imprime veramente nell'Anima ciò che significa. Per esempio se nostro Signore all'Anima formalmente dicesse: Sii buona, senza indugio e sostanzialmente sarebbe buona; o se l'esprimesse: Amami, avrebbe subito e proverebbe in se la sostanza d'amore, cioè un vero amor di Dio; o se da gran timore assalita essendo, le articolasse queste parole: Non temere, incontanente una singolare fortezza e tranquillità sentirebbe; poichè il parlare di Dio e la sua parola, come dice il Saggio, [2] è di potere piena: *Et sermo illius potestate plenus est;* e quindi fa sostanzialmente nell'Anima ciò che dice. Questo pure intender volle Davidde in quelle parole: [3] *Ecce dabit voci suæ vocem virtutis*. Il Signore darà alla sua voce di essere una voce di virtù. Il che in Abramo eseguì, quando gli disse: [4] *Ambula coram me, & esto perfectus*. Cammina alla mia presenza, e diventa perfetto. Come infatti senza dimora divenne perfetto e andò sempre in Dio riflettendo. Questo si è il potere delle sue parole nell'Evangelio; onde solo col dirlo gl'infermi guariva, e i morti risuscitava. Di questa forma adunque opera egli in alcune Anime le sostanziali Locuzioni, e son esse di tanto momento e pregio, che apportano all'Anima vita, virtù, ed un bene incomparabile. Imperciocchè alle volte una sola parola di queste in maggior bene le torna, che quanto mai fece di bene l'Anima in tutta la vita. Intorno a cotali parole non ha l'Anima allora che fare, nè che volere del suo; ma se ne stia in esse con rassegnazione ed umiltà, dando il suo libero consenso al Signore. Neppur ha cosa alcuna da scacciare, nè da temere, nè d'affaticarsi in eseguir ciò che dicono: operandolo Iddio in essa e con essa per mezzo di queste sostanziali parole; il che nelle formali e successive è assai diverso. Non ha cosa alcuna da scacciare, poichè l'effetto loro resta nell'Anima sustanziato e dei beni divini ripieno, ed in esso, siccome passivamente lo riceve, la propria azione è del tutto vana. Non ha che te-

P

[1] *lib.* 2. *c.* 28. *n.* 115. [2] *Eccli.* 8. 4. [3] *Ps.* 67. 34. [4] *Gen.* 17. 1.

temere d'inganno; perchè nè l'intelletto nè il Demonio vi si ponno introdurre, nè questo maligno arriverà mai a produrre passivamente effetti sustanziali nelle Anime, di maniera che l'effetto e l'abito di sua parola v'imprima: quantunque potrebbe per via di suggestione ad effetti muovere di gran malizia le Anime, con volontario patto a lui consegnatesi, soggiornando in esse come Signore. Imperciocchè stando già tali Anime con una volontaria malvagità al Demonio unite, potrebbe agevolmeute muoverle a quegli effetti. Veggiamo infatti per esperienza, che nelle stesse Anime buone per suggestione fa in molte cose una gran forza, adoperandovi in esse non poca efficacia; che se fossero poi cattive, con molto maggiore le moverebbe. Ma non può in esse imprimere effetti verisimili a questi buoni; perchè non vi sono parole a quelle di Dio paragonabili, e tutte l'altre a quelle contrapposte sono, come se non fossero, e l'effetto dell'altre a comparazione del loro è un nulla. Per la qual cosa disse Dio in Geremia: [1] *Quid paleis ad triticum? .... Nunquid non verba mea sunt quasi ignis .... & quasi malleus conterens petram?* Qual corrispondenza v'è tra le paglie e il grano? Non sono forse le mie parole a guisa di fuoco, e come il martello, che spezza le pietre? Quindi servono molto queste sostanziali parole alla unione dell'Anima con Dio, e quanto più interiori e più sostanziali sono, le ridondano in maggior profitto. Felice quell'Anima, cui Dio parlerà! [2] *Loquere Domine, quia audit servus tuus.* Parla, o Signore, poichè il tuo servo ti ascolta.

CAPITOLO XXXII.

In cui si tratta delle apprensioni, che riceve l'intelletto dai Sentimenti interiori, nell'Anima sopranaturalmente operati; e spiega la lor cagione, e come l'Anima deve adoperarsi per non impedire con esse alla divina unione la strada.

125. SEgue ora di trattare del quarto ed ultimo genere di apprensioni intellettuali, [3] che dicevamo poter cadere nell'intelletto dal canto degli spirituali Sentimenti, che più volte sopranaturalmente nell'Anima si cagionano dell'uomo spirituale, e fra le apprensioni distinte dell'intelletto abbiamo annoverato.

126. Questi distinti spirituali Sentimenti esser possono in due maniere. La prima è de' Sentimenti nell'affetto della volontà; la seconda è de' sentimenti, che quantunque essi ancora risiedano nella volontà, essendo intensissimi, altissimi, profondissimi, e secretissimi, non sembra che la tocchino, ma che nella sostanza dell'Anima si producano. Gli uni e gli altri sono di molte classi. I primi, quando vengono da Dio, sono molto sublimi; ma i secondi sono altissimi, e son cagione di gran bene e profitto. Circa i quali nè l'Anima nè chi la tratta può saperne nè intenderne la cagione, da cui procedono, nè per quali sue opere le faccia Dio queste grazie, perchè non dipendono dagli atti che l'Anima faccia, nè da considerazioni che formi: sebbene tali cose sono per esse grazie buone disposizioni; ma le distribuisce Dio a chi egli vuole, e per que' motivi che più gli piace. Conciosiachè avverrà, che una persona si sia in molte buone opere esercitata, e pur non le darà questi tocchi, e che un' altra di molto meno azioni sante sia ricca, e pur glieli farà provare altissimi ed in gran copia: e perciò non è mestieri,

[1] *Jer.* 23. 28. & 29. [2] 1. *Reg.* 3. 10. [3] *lib.* 2. *c.* 23. *n.* 92.

ri, che stia l'Anima attualmente in cose spirituali impiegata ed occupata; (comecchè l'esservi conduca più ad averli) acciocchè le dia il Signore codesti tocchi, onde l'Anima i detti Sentimenti ricava; essendo il più delle volte col pensiero da essi lontana. Di questi tocchi alcuni sono distinti, e che passan presto; altri non sono tanto distinti, e che durano più lungo tempo.

127. Questi Sentimenti, inquanto sono Sentimenti di quella classe, di cui solamente quì parliamo, non appartengono all'intelletto ma alla volontà; e perciò di essi non ne tratto quì di proposito, finchè non ragioniamo della notte e purgazione della volontà nelle sue affezioni, il che ci aspetta nel terzo libro. [1] Ma perchè molte e il più delle volte da essi ridonda nell'intelletto una più espressa e percettibile apprensione, e notizia, e intelligenza; per questo sol fine conviene far quì di essi menzione. Devesi pertanto sapere, che da tutti questi sentimenti, o siano repentini i tocchi di Dio che li cagionano, o siano durevoli e successivi, molte volte, soggiungo, ridonda nell'intelletto una tale apprensione di notizia o intelligenza, che suol essere un altissimo e saporitissimo sentir di Dio in esso intelletto, a cui non si sa qual nome applicare, siccome neppure al Sentimento, da cui procede. Ora queste notizie d'un modo avvengono, ora d'un altro; talvolta più alte e chiare, tal altra in minor numero e meno chiare, secondo che lo sono parimente i tocchi, che Iddio fa che cagionino i Sentimenti, da cui, e secondo la loro proprietà, esse procedono.

128. Per cautela e indirizzo dell'intelletto alla unione di Dio fra queste notizie in Fede, non è necessario gittar quì molte parole. Conciosiachè siccome i Sentimenti, che detto abbiamo, si producono passivamente nell' Anima, senza ch'ella dal suo canto vi ponga effettivamente per riceverli cosa alcuna del suo; così pure le notizie loro si ricevono passivamente nell' intelletto, che chiamano i Filosofi passibile, senza ch'egli operi come da se. Onde per non errare in ciò, e per non impedire il profitto loro, nemmen esso deve intorno a que' Sentimenti punto operare, ma solo passivamente portarsi, inclinando al libero consenso ed a gratitudine la volontà senza frapporvi il suo naturale potere. Imperciocchè, come dicessimo [2] nelle successive parole accadere, colla sua attività agevolissimamente turberebbe e guasterebbe quelle dilicate notizie, che in una saporosa sovranaturale intelligenza consistono, a cui non arriva la natura, nè la può comprendere operando, ma soltanto ricevendo. Quindi è, che non ha da proccurarle, perchè l'intelletto non ne vada formando altro da se, nè in quel tempo il Demonio con altre pure diverse e false si apra l'ingresso. Il che molto bene può fare nell' Anima, quand'ella si applica a queste notizie per mezzo dei sopraddetti Sentimenti, cavando dai sensi corporali profitto. Se ne stia adunque in esse rassegnata, umile, e passivamente; che giacchè passivamente da Dio le riceve, gliele comunicherà, quando sia di suo divino servigio, vedendola umile e spropriata. In questa maniera non si priverà del profitto ben grande, che alla divina unione apportano queste notizie: essendo tutti questi tocchi d'unione, la quale nell'Anima passivamente si forma.

129. Tutta la dottrina in questo libro spiegata circa la totale astrazione e contemplazione passiva, lasciandosi guidar da Dio colla dimenticanza di tutte le cose create e colla nudità d' immagini e figure, e trattenendosi con semplice vista nella somma verità: tutto ciò non solo si deve intendere per quell'atto di perfettissima contemplazione, il cui sublime e del tutto sopranatural riposo viene anche dalle figliuole di Gerusalemme impedito, che sono i buoni discorsi e le meditazioni, se in quel medesimo tempo si volesse-

P 2 ro

[1] *lib. 3. c. 15. n. 170.* [2] *lib. 2. c. 29. n. 117.*

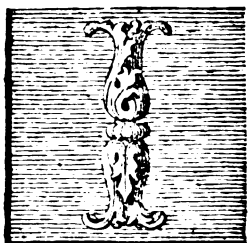
ro avere; ma eziandio per tutto il tempo, in cui nostro Signore comunica la semplice, generale, e amorosa sopraddetta avertenza, o l'Anima dalla Grazia aiutata in essa vi si introduce. Poichè allora deve sempre proccurare di starsene in riposo di mente, senza frapporvi altre forme, figure, o notizie particolari se non fossero molto di passaggio e poco ricercate; ma passarsela con soavità di amore per maggiormente infiammarsi. Fuori però di questo tempo in tutti i suoi esercizj, ed atti, e operazioni deve delle memorie valersi e delle buone meditazioni, in quella guisa che gli si farà sentire maggior divozione e profitto particolarissimamente sopra la Vita, Passione, e Morte di nostro Signor Gesù Cristo per conformar le proprie azioni, e gli esercizj, e la vita colla sua.

130. Questo basti per concludere la materia delle apprensioni sopranaturali ✠dell'intelletto, per quanto spetta ad incamminarlo con esse in Fede alla divina unione. Ora giudico sofficieute quanto circa di esse si è detto; poichè di qualsivoglia cosa, che all'Anima intorno l'intellerto accada, si troverà nelle mentovate divisioni la dottrina e la dovuta cautela. E quantunque sembrasse qualche cosa tanto differente, che in niuna di loro si comprendesse; (sebbene io credo, che non vi avrà intelligenza alcuna, la quale non si possa ad una delle quatro maniere di distinte notizie ridursi) si può trarne per essa dotttrina e cautela da ciò, che circa le altre simili alle quatro si è detto. In questa maniera noi passeremo al terzo libro dove colla divina grazia si tratterà della purgazione spirituale interiore della volontà intorno le sue interne affezioni, che quì notte attiva chiamiamo. Prego adunque il discretto Lettore, che con animo benevolo e schietto legga cotali cose; poichè mancando ciò, da qualsisia dottrina, per per alta e perfetta che sia, nè se ne cava il frutto che contiene, nè se ne forma quella stima, che merita: quanto più di questo mio stile, che in parecchie cose è molto difettoso.

Il Fine del secondo Libro.

LIBRO TERZO DELLA SALITA DEL MONTE CARMELO;

In cui si tratta della purgazione e notte attiva della memoria e volontà; e s'insegna, come deve l'Anima circa gli atti di queste due potenze portarsi, perchè venga ad unirsi con Dio.

ARGOMENTO.

INstrutta già essendo la prima potenza dell'Anima, che si è l'intelletto, circa tutte le sue apprensioni nella prima virtù Teologica, ch'è la Fede; acciocchè secondo questa potenza si possa l'Anima unir con Dio per via della purezza di Fede: resta ora di fare il medesimo intorno le altre due potenze dell'Anima memoria e volontà, purificando queste pure negli atti loro; acciocchè nell'ordine di esse due potenze venga l'Anima ad unirsi con Dio in perfetta Speranza e Carità. Il che eseguiremo brevemente in questo terzo libro; poichè essendosi spediti dall'intelletto, che si è il serbatoio di tutti gli oggetti, che a codeste potenze trascorrono, (nella qual cosa abbiam fatto gran viaggio per ciò che resta) non è necessario diffondersi tanto circa queste potenze: perchè d'ordinario se la persona spirituale ammaestrerà bene l'intelletto in Fede secondo la dottrina già data, viene medesimamente ad istruire di passaggio le altre due potenze nelle altre due virtù; le operazioni dell'une da quelle dell'altre dipendendo. Perchè però a perfezionare la cosa secondo il preso stile, e perchè meglio s'intenda, è necessario parlarne nella propria determinata materia: tratteremo quì degli atti di ciascheduna potenza, e prima di quelli della memoria, facendo di essi in questo luogo la distinzione, che al nostro proposito basta. Potremo questa cavare dalla distinzione de suoi oggetti, che sono tre naturali, e sopranaturali immaginarj, e spirituali; secondo i quali son anche di tre sorti le notizie della memoria, naturali, e sopranaturali immaginarie, e spirituali. Di queste mediante il favor divino andremo quì trattando, e cominciando dalle naturali, che ad oggetti più esteriori appartengono. In appresso tratteremo delle affezioni della volontà, con cui si chiuderà questo terzo libro della notte attiva spirituale.

CAPITOLO PRIMO.

In cui si tratta delle apprensioni naturali della memoria, e si dice, come abbiamo a votarnela; acciocchè l'Anima possa secondo questa potenza a Dio unirsi.

131. E' Necessario, che in ognuno di questi libri avverta il Lettore, a qual proposito andiamo noi favellando; perchè altrimenti gli potranno insorgere molti dubbj circa ciò, che andrà leggendo: siccome ora li può avere intorno le soppraddette [1] cose dell'intelletto, e intorno a quelle potrà averli, che diremo della memoria, e siamo in appresso per dire della volontà. Vedendo infatti, che le potenze circa le loro operazioni annichiliamo, gli sembrerà forse, che da noi si distrugga, anzichè si edifichi il cammino dello spirituale esercizio: il che sarebbe vero, se volessimo quì non altri istruire che principianti, ai quali conviene per mezzo di queste apprensioni discorsive e immaginabili disporsi. Ma perchè quì andiamo insegnando il modo per avanzare nella contemplazione ad unirsi con Dio, (alla qual cosa ottenere tutti questi mezzi ed esercizj sensitivi delle potenze devono restarsene indietro e in silenzio, perchè Dio nell' Anima la divina unione da se eseguisca) è forza di andar in tal maniera sgombrando, e votando, e facendo annegare alle potenze la loro naturale giurisdizione e gli atti proprj; acciocchè si dia luogo, onde il sopranaturale vi s'infonda, e siano da esso illustrate: non potendo la loro facoltà ad impresa sì alta arrivare, anzi potendo impedirla, se non si lascia di attendere ad essa. Quindi essendo vero, com'è verissimo, che deve l'Anima conoscere Dio piuttosto per quello che non è, che per quello che egli è; necessariamente per andarsene a lui deve annegare e non ammettere sino all'ultimo sforzo di rifiuto le sue apprensioni sì naturali che sopranaturali. Per la qual cosa faremo ciò presentemente intorno la memoria, cavandola dai suoi confini e limiti naturali, ed innalzandola sopra di se, vale a dire sopra ogni distinta notizia ed apprensibile possessione in una somma speranza di Dio incomprensibile.

132. Cominciando adunque dalle notizie naturali, dico che notizie naturali nella memoria son tutte quelle, che può dagli oggetti de' cinque sensi corporei formare, cioè dall' udire, dal vedere, dall' odorare, dal gustare, e dal toccare; e tutte le altre, che su quest'ordine potesse fabbricare e formarsi. Di tutte queste notizie e idee deve spogliarsi, e votarsi, e proccurar di perderne l'apprensione, per modo che non vi lascino in lei impresso ricordo: rimanendo più che può nuda, come se non fossero per la sua mente passate, e dimentica, e del tutto sospesa. Nè si può far di meno, che non s'annichili la memoria intorno tutte le idee, se unire con Dio si deve; non potendo questo avvenire, se pienamente non si nuda di tutte le forme, che Dio non sono, perchè egli non cade sotto veruna forma o distinta notizia, come dicessimo nella notte dell' intelletto. [2] E perchè niuno può a due Signori servire secondo l'insegnamento del Redentore: [3] *Nemo potest duobus Dominis servire*, non può la memoria essere perfettamente unita a Dio insieme, ed alle distinte forme e notizie. E siccome Dio non ha forma nè immagine, ch'esser possa dalla memoria compresa; indi ne viene, che quando è con Dio unita, (siccome per esperienza tutto giorno si vede) si rimane quasi senza forma e figura, perduta avendo l'immaginazione e la memoria; ed essendo in un grande oblio e senza ricordarsi di nulla immer-

sa

[1] *lib. 2. c. 8. n. 45. lib. 3. cap. 11. n. 161. lib. 3. c. 13. n. 170.* [2] *lib. 2. c. 8. n. 45.* [3] *Matth. 6. 24.*

sa nel sommo bene. Conciosiachè quella divina unione le vota la fantasia, e sembra che le spazzi d' intorno tutte le forme e notizie, ed al soprannaturale la innalzi, lasciandola in tanta dimenticanza, che le conviene farsi gran forza per richiamare a memoria qualche cosa. Il quale obblio della memoria e sospendimento della immaginazione per esser la memoria con Dio unita, alle volte è tale che si passa molto tempo senza accorgersene, nè sapere che si fece in quelle ore. * E siccome l' immaginativa si sta allora sospesa, quantunque le facciano cose che recan dolore, non le sente: poichè senza immaginazione non si fa senso alcuno, e nemmeno per via di pensiero, che allora non opera. Perchè adunque * venga Dio ad eseguire questa perfetta unione, è forza all'Anima separare, come abbiam detto, da tutte queste notizie apprensibili la memoria; le quali sospensioni è da notarsi, che non succedono già così ne' perfetti alla perfetta unione arrivati, essendo esse al principio della unione spettanti.

133. Mi dirai per avventura: che ciò in apparenza va bene; ma chè però da quì ne segue la distruzione dell'uso naturale e del corso delle potenze, e che si rimane l' uomo, come una bestia, smemorato ed anche peggio senza discorrere e senza ricordarsi delle necessità ed operazioni naturali: che Dio non distrugge la natura, anzi la perfeziona, e pur di quà la sua distruzione necessariamente ne segue; poichè si dimentica del morale e del ragionevole per operarlo, e del naturale per esercitarlo, non ricordandosi punto di ciò, in quanto che non attende alle notizie ed idee, che sono della reminiscenza il mezzo. Al che rispondo, che quanto più va unendosi la memoria con Dio, più va le distinte notizie perdendo sino a restarne priva, cioè del tutto dimenticarle; il che si fa, quando alla perfezione arriva dello stato o essere unitivo. Quindi è, che al principio, quando ciò vassi facendo, non può a meno di non apportare circa le cose una grande dimenticanza; poichè se le vanno le forme e notizie svanendo, e procede con gran negligenza di se medesima nell' esterno, non ricordandosi di mangiare nè di bere; nè se fece la tal cosa o non la fece, nè se la vide o non vide, nè se parlarono o non parlarono, per l' assorbimento della memoria in Dio. Però quando già l' Anima arriva a possedere l'abito della unione ch'è un sommo bene, non cade alla stessa maniera in queste dimenticanze circa ciò, ch' è di ragion morale e naturale; anzi nelle operazioni convenevoli e necessarie è molto più perfetta; poichè già l' eseguisce per mezzo d' idee e notizie, eccitate nella memoria particolarmente da Dio. Conciosiachè, ripiglio, possedendo l' abito d' unione, che allo stato soprannaturale appartiene, vengono meno la memoria e le altre potenze nelle loro naturali operazioni, e dal natural termine passano a quello di Dio, ch' è soprannaturale. Così stando la memoria in Dio trasformata, non se le imprimono forme nè permanenti notizie; e perciò le operazioni della memoria e delle altre potenze in questo stato son come divine, perchè possedendo già Dio, come assoluto Signore, le potenze per trasformarle in se, egli medesimo è quello, che le muove, e lor divinamente comanda secondo il suo divino spirito e volontà, come dice l'Apostolo San Paolo: [1] *Qui autem adhaeret Domino unus spiritus est*. Chi si unisce con Dio, un medesimo spirito con esso diventa. Quindi è, che le operazioni dell'Anima unita sono dello Spirito Santo e divine; e perciò operano cotali Anime le sole cose, che conviene e son ragionevoli, e non già quelle che disdicono, facendo loro lo Spirito di Dio sapere quel che devono, ed ignorare ciò ch' è spediente, e ricordarsi le cose dovute, e dimenti-

[1] 1. *ad Cor*. 6. 17.

ticarsi delle contrarie; e fa loro amare quel che vuole il dovere, e disamare ciò che non è Dio. Così ordinariamente i primi moti delle potenze di queste Anime sono come divini, nè v'è da maravigliarsi che lo siano, stando elleno nel divino essere trasformate.

134. Di cotali operazioni ne porterò quì qualche esempio, e questo sia uno. Chiede una persona ad un'altra in questo stato già posta, che a Dio la raccomandi. Essa non si ricorderà di farlo per mezzo di alcuna idea o notizia, che nella memoria le resti di ciò, che quella persona le chiese. Ma se conviene di raccomandarla a Dio, il che avverrà, quando piaccia a Dio di ricevere a pro di tale persona preghiere; le moverà egli la volontà, dandole desiderio di farlo; e se non vuole Iddio quella Orazione, quantunque si faccia forza di orare per essa, non vi riuscirà nè lo bramerà. Alle volte poi la stimolerà Dio a pregare per altri, che mai non conobbe nè udì nominare. Ciò avviene, perchè Dio con particolarità muove di cotali Anime le potenze, come si è detto, verso quelle operazioni, che alla divina volontà e ordinazione convengono; e perciò le azioni e le preghiere loro ottengono sempre l'effetto.

135. Tali si erano quelle della gloriosa Madre di Dio, la quale essendo fin dal principio a questo sublime stato innalzata, non mai ebbe nell'Anima impressa forma alcuna di creatura, che da Dio la divertisse, e la movesse ad operare; perchè la sua mozione fu sempre effetto dello Spirito Santo.

136. Altro esempio. Deve l'Anima in un determinato tempo a certo necessario negozio applicare. Non se ne ricorderà col mezzo di alcuna idea; ma senza saper come, se le risveglierà nell'Anima il sopraddetto eccitamento della memoria del quando e come convenga ad esso applicarsi senza mancarvi. Ma non solo in queste cose sono dallo Spirito Santo illuminate, si bene in molte altre, che succedono e succederanno, e in molti casi ancorchè lontani: non intendendo elle medesime, come l'abbian saputo. Questo però loro viene dal canto della Sapienza divina, la quale, esercitandosi tali Anime in non sapere nè apprendere colle potenze cosa alcuna di ciò, che le può impedire, viene generalmente, come si è detto nel Monte, ad operar da se secondo ciò, che scrisse il Saggio: [1] La Sapienza di tutte le cose artefice mi ammaestrò. *

137. Dirai per avventura, che non potrà l'Anima votar e privar tanto la memoria delle idee e fantasie, che possa a un sì alto stato arrivare: essendochè vi sono due impedimenti, che le forze e l'abilità umana soverchiano. Uno è allontanar da se il naturale, l'altro toccare ed unirsi al sopranaturale, ch'è molto più arduo, anzi a dir il vero colla sola naturale facoltà riesce impossibile. Dico dunque esser vero, che deve Dio in questo sovranaturale stato collocarla; ma ch'ella pure per quanto da se dipende vi si deve disporre: il che coll'aiuto, che Dio le va dando, può farsi. Onde all'entrare che fa in questa annegazione e nel votamento di forme, la va Dio mettendo in possesso della unione, e tutto ciò in essa passivamente operando, come diremo, se a lui piace, nella notte passiva dell'Anima; [2] e quindi, allorchè gli sarà a grado, conforme la di lei disposizione finirà d'infonderle l'abito dell'unione perfetta. Gli effetti poi divini, che nell'Anima cagiona, quando è già tale, sì dal canto dell'intelletto, come della memoria e volontà, non gli annoveriamo in questa notte e purgazione attiva, perchè in essa sola non si finisce di formare la divina unione; ma li descriveremo nella passiva, mediante la quale si fa il congiungimento dell'Anima con Dio.

138. Intorno a questa purgazione della memoria ragiono solo nel presente

[1] *Sap.* 7. 21. [2] *Nott. osc. lib.* 2. *c.* 21. *n.* 148.

te luogo del modo necessario, perchè attivamente, quanto a lei tocca, in essa notte e purgazione si ponga. Il qual modo consiste in che lo Spirituale d'ordinario abbia questa cautela: cioè in tutte le cose che vedrà, udirà, odorerà, gusterà, o toccherà, di non farne un serbatoio, nè un acquisto, nè un trattenimento per la memoria, lasciandole passare, e rimanendo in un santo obblio senza riflettervi sopra; se non sarà quando per qualche buon discorso o meditazione fosse necessario. Il quale studio di dimenticarsi a lasciare le notizie e figure, non mai s'intende di Cristo e della sua Umanità. Poichè quantunque alcune fiate nel sublime della contemplazione e nella semplice vista della Divinità non si ricordi l'Anima di questa Santiss. Umanità, avendo Iddio di sua mano sollevato lo spirito ad un tale come confuso e molto sopranatural conoscimento; contuttociò non deve mai far diligenza di dimenticarsene in modo alcuno; poichè la sua vista ed amorosa meditazione sarà d'aiuto ad ogni bene, e per mezzo di essa al più sublime dell'unione più agevolmente s'innalzerà. Infatti è manifesto, che quantunque le altre cose visibili e corporali debbano dimenticarsi, e siano d'impedimento; non ha d'aver luogo in questo numero colui, che per nostro rimedio si fece uomo, il quale è Verità, Porta, Strada, e Guida per tutti i beni. Supposto ciò procuri una totale astrazione e dimenticanza di tutto il restante, di maniera che, per quanto è possibile, non le resti nella memoria notizia alcuna nè figura di cose create, come se non vi fossero al mondo, lasciando la memoria libera e sgombra per Dio, e quasi in una santa oblivione perduta. Che se nascessero quì le dubbiezze e le obbiezioni medesime, intorno l'intelletto di sopra mentovate, [1] cioè a dire che non si fa nulla, che si gitta il tempo, e che si privano de' beni spirituali, che potrebbe l'Anima per via della memoria ricevere; già si è detto molto in questo luogo per isciorle, e quivi pure si è a tutto risposto; e perciò non v'è ragione di quì trattenervisi più avanti. Si deve solamente avvertire, che sebbene per qualche tempo il profitto di questa sospensione di notizie e forme non si sente; non per questo si deve la persona spirituale stancare: poichè non lascierà Iddio di accorrere a suo tempo e sovvenirla; e per un sì gran bene è forza di patir molto, e con pazienza e speranza sostenerlo.

139. Quantunque sia vero, che appena si troverà un'Anima in tutto e per sempre da Dio mossa, e che goda d'una sì perpetua unione, sicchè le sue potenze siano in ogni tempo divinamente dirette; vi ha tuttavia di quelle Anime, che assai di ordinario sono mosse da Dio nelle loro operazioni, e non son già elle che muovonsi; in quel senso come disse San Paolo, che i figliuoli di Dio, i quali sono questi in lui trasformati ed uniti [2] *(Spiritu Dei aguntur)*, dal Divino Spirito sono mossi, vale a dire ad operazioni divine nelle proprie potenze. Nè vi è maraviglia, che le operazioni siano divine, poichè l'unione dell'Anima è divina.

CAPITOLO II.

In cui si apportano tre classi di danni, che riceve l'Anima, non oscurandosi intorno le notizie e i discorsi della memoria, e si riferisce quì il primo.

140. A Tre danni e inconvenienti è la persona spirituale soggetta, se vuole tuttavia servirsi delle notizie naturali della memoria per andar a Dio o per altro effetto: due sono positivi, ed uno privativo. Il primo è per parte delle cose del mondo, il secondo per parte del Demonio, ed il terzo, che si è il privativo, consi-

[1] *lib. 2. c. 11. n. 50., & c. 15. n. 68.* [2] *ad Rom. 8. 14.*

ste nell'impedimento e disturbo, che alla divina unione cagionano.

141. Il primo, che ha l'origine dalle cose del mondo, è posto in soggiacere a molte sorti di danni per mezzo delle notizie e dei discorsi: come a falsità ed imperfezioni, agli appetiti e giudizj, e a perdimento di tempo, e a più altre cose, che generano nell'Anima molte macchie. Che poi necessariamente debba cadere in non poche falsità, dando luogo alle notizie e ai discorsi, è manifesto, dovendole più volte parere il vero falso, e il certo dubbioso, ed all'opposto; poichè appena possiamo radicalmente conoscere una verità. Da tutte queste si libera, se oscura la memoria quanto ad ogni discorso e notizia.

142. Incontra pure ad ogni passo imperfezioni la memoria in ciò che udì, vide, odorò, toccò, e gustò, dovendosele in tutte queste cose attaccare qualche affezione o di dolore, o di timore, o di odio, o di vana speranza, o di vano piacere, o di vanagloria, essendo tutte queste per lo meno imperfezioni, e talvolta conosciuti peccati veniali: cose tutte che la perfetta purità ed unione semplicissima col Signore impediscono. Similmente chiaro apparisce che si producono eziandio in essa gli appetiti; poichè dalle sopraddette notizie e dai discorsi naturalmente derivano, ed il solo andare in traccia di notizie e discorsi può essere pascolo dell'appetito. Ben si vede ancora, che non può molti tocchi di giudizj schivare; non potendo lasciar colla memoria d'incorrere nel male e nel bene altrui, intorno a che sembra alle volte il male bene ed il bene male. Da tutti i quali danni io credo che non si potrà alcuno liberare, se non accecando ed oscurando la memoria circa qualunque cosa.

143. E se mi diceste, che ben potrà l'uomo superare tutte queste cose, quando gli sopravengano: dico ch'egli è impossibile di affatto puramente superarle, se di notizie fa stima; poichè in esse vi s'innestano mille impertinenze, ed alcune tanto sottili, e dilicate, che senza intendere il come, attaccano all'Anima qualche cosa del proprio, come la pece a chi la tocca: e che si vince meglio il tutto ad un colpo, annegando in qualsivoglia cosa tale memoria. Mi si opporrà similmente, che si priva l'Anima di molti buoni pensieri e delle considerazioni di Dio, che le sono di gran giovamento per ricevere grazie da lui. Rispondo, che non si lasci tutto ciò, che sarà puramente Dio, ed a quella confusa, universale, pura, e semplice notizia condurrà; ma si lasci quello, che in immagini, forme, figure, o somiglianze di creature ci trattenesse. E di questa purgazione favellando, acciocchè ne faccia grazie il Signore, giova più la purezza dell'Anima, che consiste in non attaccarsele affezione alcuna di creatura, nè di transitorie cose, nè di efficace avvertenza in esse; delle quali cose io son d'opinione che non resterà d'appiccarsene molto per la imperfezione, che da se stesse anno le potenze nell'operare. Il perchè è assai miglior partito imparare a metterle in silenzio e tacere, perchè parli Dio. Perciocchè come si è detto, [1] in questo stato le naturali operazioni devono perdersi di vista: lo che si fa, quando, come dice il Profeta, entri l'Anima secondo queste sue potenze in solitudine, e Dio al cuore le parli: [2] *Ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor ejus.*

144. Che se tuttavia replicaste dicendo, che non avrà l'Anima alcun bene, se non considera e riflette colla memoria in Dio, e che molte imperfezioni e tiepidezze andranno insinuandosi in essa. Vi dico essere impossibile, che, se la memoria si raccoglie unitamente circa le cose di questa vita e dell'altra, vi entrino in essa mali, o distrazioni, o altre impertinenze, o vizj; (le quali cose vi entrano sempre per divagazione di memoria)

[1] *lib. 3. cap. 1. n. 131.* [2] *Osee 2. 14.*

ria) perchè non vi è per dove o come vi abbiano l'ingresso. Questo bensì accaderebbe, se chiusa avendo la porta alle considerazioni ed ai discorsi delle cose superiori, si aprisse a queste basse; ma quì noi trattiamo di chiuderla a tutte le cose, che possono questa unione disaiutare, e di donde può nascere distrazione: facendo che la memoria si rimanga taciturna e muta, e solo si stia l'udito dello spirito in silenzio, dicendo col Profeta: [1] *Loquere Domine, quia audit servus tuus*. Parla, o Signore, poichè il tuo servo ascolta. Tale si dichiarò lo sposo ne' Cantici, che doveva essere la sua Sposa, dicendo: [2] *Hortus conclusus soror mea Sponsa, ... fons signatus*. Mia sorella è un orto chiuso, e un fonte sugellato, cioè a dire a tutte le cose, che vi possono entrare. Stiasi adunque senza pensiero e pena serrato; che quegli, il quale nel mezzo de' suoi discepoli a porte chiuse corporalmente entrò, e diede loro la pace, [3] senza che sapessero eglino nè pensassero, come poteva ciò essere; questi spiritualmente nell'Anima entrerà, senza ch'ella nè sappia nè operi il come; (tenendo le porte delle potenze memoria, intelletto, e volontà a tutte le apprensioni serrate), e gliela riempirà di pace, derivandone sopra di essa un fiume, come scrive il Profeta, e togliendole con ciò tutte le gelosie, e i sospetti, e le turbazioni, e le tenebre, che le facevano temere di essere sulla ✠ via della perdizione: [4] *Utinam attendisses mandata mea: facta fuisset, sicut flumen, pax tua*. Non trascuri ella di orare, ed aspetti in nudità e votamento di spirito, che non tarderà molto il suo bene.

CAPITOLO III.

Che tratta del secondo danno, che può venire all' Anima dalla parte del Demonio per via delle apprensioni naturali della memoria.

145. IL secondo danno positivo, che può all' Anima seguire per mezzo delle notizie della memoria, viene dalla parte del Demonio, il quale ha un grande accesso all'Anima per questa strada: potendo egli aggiugnervi nuove forme, e per via di esse macchiarla di superbia, avarizia, invidia, ira, ec., ed introdurvi odio ingiusto, amor vano, ed in molte guise ingannarla. Oltre a ciò egli suole fissar le cose ed imprimerle di tal maniera nella fantasia, che le false rassembrino vere, e le vere false. Finalmente tutti i maggiori inganni e mali, che fa all'Anima il Demonio, entrano per le notizie e forme della memoria, la quale se in esse tutte si oscura ed annichila in obblio, chiude totalmente la porta a questo danno del Demonio, e da qualsivoglia di cotali cose si libera: lo che si è un gran bene. Poichè il Demonio non può nulla nell' Anima, se non mediante le operazioni delle sue potenze, e principalmente per mezzo delle forme e specie, dipendendo da esse quasi tutte le altre operazioni delle restanti potenze. Laonde se la memoria in esse si annichila, il Demonio non può cosa alcuna, perchè non trova cosa, a cui appoggiarsi, e senza questo appoggio non può nulla. Io vorrei, che le persone spirituali finissero una volta d'intender bene, quanti danni apportano alle Anime i Demonj per mezzo della memoria, quando si metton esse a farne uso; quante tristezze, e afflizioni, e quanti vani piaceri fan loro provare così circa le cose, che pensano di Dio, come circa quelle del mondo; e quante impurità lasciano nello spi-

[1] 1. *Reg*. 3. 10. [2] *Cant*. 4. 12. [3] *Joann*. 20. 19. [4] *Isaiæ* 48. 18.

ſpirito loro radicate, diſtraendole eziandio grandemente da quel ſommo raccoglimento, che conſiſte in collocar tutta l'Anima ſecondo le ſue potenze nel ſolo bene incomprenſibile, e da tutte le coſe apprenſibili allontanarla. Il che, (quantunque da un tal votamento un bene tanto ſingolare non ne ſeguiſſe, com'è ſtabilirſi in Dio) ſolo per eſſer cagione di liberarſi da molte pene, afflizioni, e triſtezze oltre le imperfezioni e i peccati, da cui ne ſcioglie, viene ad eſſere un gran bene.

CAPITOLO IV.

Del terzo danno, che inferiſcono all'Anima le diſtinte naturali notizie della memoria.

146. IL terzo danno, che all'Anima ſegue per mezzo delle apprenſioni naturali della memoria, è privativo; poichè le poſſono il bene morale impedire, e dello ſpirituale privarla. E per dire in primo luogo, come queſte apprenſioni impediſcono all'Anima il bene morale, è da ſaperſi, che il bene morale conſiſte nel tenere in redini le paſſioni, ed in freno gli appetiti diſordinati, dal che ne naſce nell'Anima tranquillità, pace, e ripoſo, che al bene morale ſi aſpettano. Non può per altro l'Anima queſte redini da dovero reggere e queſto freno, non dimenticandoſi, e da ſe non allontanando le coſe, d'onde naſcono le afflizioni, nè mai queſti turbamenti le inſorgono, ſe non dalle apprenſioni della memoria. Concioſiachè obliate eſſendoſi le coſe tutte, non vi è chi turbi la pace, nè chi muova gli appetiti: non bramando, come ſuol dirſi, il cuore ciò, che l'occhio non vede. Di queſto ad ogni momento ſe ne fa la ſperienza, vedendo noi, che qualunque volta ſi mette l'Anima a penſar qualche coſa, ne rimane o poco o molto commoſſa e alterata circa quella coſa a norma dell'apprenſione, la quale, s'è grave e moleſta, ne ricava triſtezza o odio, ſe poi è aggradevole, ne riporta godimento e deſiderio. Laonde dopo la turbazione deve neceſſariamente quel ſuo apprendimento cangiare; e quindi ora gode, ora ſi attriſta, ora odia, ed ora ama; e non può ſempre in quel ſolo ſtato di affetti perſeverare, (che ſi è della tranquillità morale un effetto) ſe non quando proccura di tutte le coſe dimenticarſi. Chiaro adunque ſta, che le notizie impediſcono molto all'Anima il bene delle morali virtù.

147. Che poi la memoria ingombrata impediſca pure il bene miſtico o ſpirituale, dalle ſopraddette coſe apertamente ſi prova; perchè l'Anima alterata e ſenza fondamento di moral bene non è, ſiccome tale, del bene di ſpirito capace, il quale non s'imprime fuorchè nell'Anima moderata e pacifica. Oltre di ciò ſe l'Anima alle apprenſioni della memoria ſi appiglia, e ne fa caſo, ſiccome non può a più d'una coſa avvertire, impiegandoſi nelle apprenſibili coſe, quali ſono le notizie della memoria, non è poſſibile che per l'incomprenſibile Iddio libera ſi rimanga. Concioſiachè giuſta ciò, che ſi è detto, [1] per andare a Dio deve l'Anima incamminarſi piuttoſto non comprendendo che comprendendo, e cangiare il commutabile, e comprenſibile nell'incommutabile e incomprenſibile.

CAPITOLO V.

Delle utilità, che riſultano all'Anima dal dimenticarſi e votarſi di tutti i penſieri e delle notizie, che naturalmente circa la memoria può avere.

148. DAi nocumenti, che detto abbiamo [2] all'Anima provenire per via delle apprenſioni della memoria, ſi poſſono allo ſteſſo tempo rac-

[1] *lib.* 2. *c.* 8. *n.* 46. [2] *lib.* 3. *c.* 2. 3. *e* 4. *n.* 140.

raccogliere i profitti contrarj, che dal dimenticarsi e di esse votarsi ne seguono. Conciosiachè conforme il detto de' Naturali la dottrina medesima d'un contrario servendo egualmente all'altro, quanto al primo danno gode tranquillità e pace nell'animo, siccome è senza il turbamento e l'alterazione, che dai pensieri e dalle notizie della memoria procedono; e per conseguenza gode della purità di coscienza e dell'Anima, che si è il più. E per mezzo di ciò viene ad avere una grande disposizione per la sapienza umana e divina e per le virtù.

149. Quanto al secondo danno si libera da molte suggestioni, e tentazioni, e movimenti del Demonio, che insinua colui nell'Anima per via dei pensieri e delle notizie facendola cadere almeno in molte brutture, e talvolta, come abbiam detto, [1] in peccati ancora giusta le parole di Davidde [2] *Cogitaverunt, & locuti sunt nequitiam*. Pensarono e rei si fecero d'iniquità. Che perciò tolti essendo i pensieri di mezzo, non ha il Demonio con che battere lo spirito.

150. Quanto al terzo danno si rende l'Anima mediante questa dimenticanza e questo ritiramento da tutte le cose disposta ad esser mossa dallo Spirito Santo, e per mezzo di lui ammaestrata, il quale come dice il savio: [3] *Auferet se a cogitationibus, quæ sunt sine intellectu*. Si allontana da que' pensieri, che son senza ragione. Quantunque però altro maggior profitto all'uomo non ne seguisce, che per mezzo di questa dimenticanza e del votamento della memoria liberarsi dalle pene e turbazioni, sarebbe questo per lui un gran bene e guadagno. Imperciocchè le pene e turbazioni, che nascono dalle cose e dai sinistri avvenimenti nell'Anima, non giovano a nulla per la tranquillità ne' medesimi casi; anzi d'ordinario non solo a questi ma all'Anima stessa sono di nocumento. Per la qual cosa disse Davidde: [4] *Verumtamen in imagine pertransit homo; sed & frustra conturbatur*. In verità che l'uomo senza frutto si turba: essendo manifesto che vano è sempre il turbarsi, perchè a cosa alcuna non giova; e quindi ancorchè finisca e sprofondisi tutto, ed ogni cosa al rovescio succeda, l'uomo si altera indarno, danneggiandosi piuttosto in questa guisa che rimediandovi. Laddove il sopportar tutto con tranquilla e pacifica uguaglianza non solo giova all'Anima per l'acquisto di molti beni; ma similmente perchè fra le medesime avversità accerti meglio a giudicare di esse, ed a porvi un convenevole rimedio.

151. Laonde conoscendo ben Salomone il danno e l'utilità di tutto ciò, disse: [5] *Cognovi, quod non esset melius, nisi lætari, & facere bene in vita sua*. Conobbi che non v'era miglior cosa per l'uomo, quanto rallegrarsi e fare in vita del bene: dandoci ad intendere, che in tutti i casi, per contrarj che siano, dobbiam piuttosto rallegrarsi che affligersi per non perdere il maggior bene, che si è la tranquillità dell'animo e la pace in tutte le cose averse e felici, sopportandole tutte egualmente. La qual pace non mai perderebbe l'uomo, se delle notizie non solo si dimenticasse, e i pensieri deponesse; ma per quanto in lui sta dall'udire ancora, e dal vedere, e trattare fuggisse. Poichè siamo di natura tanto facili a sdrucciolare, che, per esercitati che siamo, appena lascieremo d'inciampare colla memoria nelle cose, che turbano ed inquietano l'animo, il quale non ricordandosi di esse, in pace e tranquillità si viveva; perciò disse Geremia: [6] *Memoria memor ero, & tabescet in me Anima mea*. Per via della memoria mi ricorderò delle cose, e l'Anima mia di dolore in me verrà meno.

C A-

[1] *lib.* 3. *c.* 2. *n.* 140. [2] *Ps.* 72. 8. [3] *Sap.* 1. 5. [4] *Ps.* 38. 7. [5] *Ecclesiastis* 3. 12.
[6] *Thren.* 3. 20.

CAPITOLO VI.

In cui si tratta del secondo genere di apprensioni della memoria, che sono le immaginarie e notizie sopranaturali.

152. Sebbene nella prima classe di naturali apprensioni abbiamo dati insegnamenti per le immaginarie eziandio, che sono pur naturali: [1] conveniva in ogni modo far questa divisione per rapporto alle altre forme e notizie, che in se la memoria conserva, e sono di cose sopranaturali, come di Visioni, Rivelazioni, Locuzioni, e Sentimenti per via sopranaturale. Delle quali cose, quando sono per l'Anima passate, suole restarne scolpita l'immagine, forma, o figura in essa, e nella memoria o fantasia alle volte assai vivamente ed efficacemente. Intorno a che pure è necessario di dar qualche avviso, perchè la memoria con esse non s'imbarazzi, e non le siano d'impedimento alla unione di Dio in pura e perfetta speranza. Dico adunque, che l'Anima per conseguir questo bene non deve mai riflettere alle chiare e distinte cose, che per via sopranaturale sono in essa accadute, col fine di conservare in se le loro forme, notizie, e figure: poichè sempre dobbiamo aver questa massima, che quanto più l'Anima s'appiglia a qualche chiara e distinta apprensione naturale o sopranaturale, ha in se minor capacità e disposizione per entrare nell'abisso della Fede, che tutto il rimanente assorbisce. Infatti, come spiegato abbiamo, [2] niuna forma o notizia sopranaturale, che possa nella memoria cadere, è Dio, nè ha proporzione con Dio, nè può di mezzo prossimo alla sua unione servire. Ora di tutto ciò, che non è Dio, si deve l'Anima votare per andarsene a lui, e la memoria stessa devesi parimente disfare subito di tutte queste forme e notizie per unirsi con esso in una maniera di perfetta e mistica speranza. Imperciocchè qualunque possedimento di cose è alla speranza contrario, la quale, come dice San Paolo, [3] versa intorno a ciò, che non si possiede: *Est autem Fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Quindi è, che quanto più la memoria si dispossessa, tanto più partecipa di questa speranza; e quanto più di speranza possiede, tanto più comunica di codesta unione con Dio. E per verità riguardo a Dio quanto più spera l'Anima, tanto più ottiene, ed allora spera più, quando, ripiglio, si dispossessa più; e poi che si sarà perfettamente dispossessata, resterà col possedimento di Dio, quale si può avere per mezzo della divina unione in questa vita. Ma vi sono di molte Anime, che non si vogliono del gusto privare e della dolcezza, che sente nelle notizie la memoria; e perciò alla somma possessione e perfetta dolcezza non giungono: non potendo essere discepolo di Cristo chi non rinunzia a tutto ciò che possiede. [4]

CAPITOLO VII.

Dei danni, che possono all'Anima cagionare le notizie di cose sopranaturali, facendovi riflessione. Annovera quanti siano, e qui tratta del primo.

153. A Cinque sorta di danni si espone lo Spirituale, se si attacca e riflette sopra queste notizie e forme, che gli s'imprimono delle cose per via sopranaturale in lui succedute.

Il primo si è, che molte volte s'inganna scambiando l'una per l'altra.

Il secondo, che sta vicino ed in occasione di soggiacere a qualche presunzione e vanità.

Il terzo, che il Demonio ha molta opportunità d'ingannarlo per mezzo delle ricordate apprensioni.

Il

[1] lib. 3. c. 1. n. 133. [2] lib. 3. c. 1. n. 131. [3] ad Hebr. 11. 1. [4] Lucæ 14. 33.

Il quarto, che gl' impediscono di unirsi in isperanza con Dio.

Il quinto, che per lo più giudica bassamente di Dio.

154. Quanto alla prima classe è cosa evidente, che se la persona spirituale s'appiglia e riflette alle sopraddette notizie e forme, è forza, che più volte intorno il proprio giudizio s'inganni. Poichè siccome non può alcuno sapere affatto le cose, che naturalmente per la propria immaginazione discorrono, nè formare di esse intero e certo giudizio, molto meno potrà proferirlo delle cose sopranaturali, che sorpassano la nostra facoltà naturale, e di rado succedono. Sicchè bene spesso penserà che siano cose di Dio, e non saranno più che effetti della sua fantasia, ed altre volte crederà, che quanto viene da Dio, dal Demonio provenga, e ciò che dal Demonio nasce, da Dio proceda. E molto più frequentemente ancora le resteranno assai scolpite le forme e notizie dei beni o mali, altrui o proprj, ed altre sorti d' immagini, che se le rappresentarono, e le terrà per molto certe e vere, comecchè non lo siano, ma piuttosto falsissime. Altre poi saranno vere, e le giudicherà false, quantunque io abbia ciò per lo più sicuro, siccome suol nascere da umiltà. Che se non prende errore nella verità, potrà nella qualità ed estimazione delle cose errare, pensando che il poco sia molto, ed il molto poco; e quanto alla qualità giudicando ciò, che ha nella immaginazione per la tale o cotal cosa, e pur non lo sarà: e prendendo, come dice Isaia, le tenebre per luce, e la luce per tenebre, e l'amaro quasi dolce, e il dolce in luogo d'amaro: [1] *Ponentes tenebras lucem, & lucem tenebras, ponentes amarum in dulce, & dulce in amarum*. Finalmente posto che accerti in una cosa, sarà maraviglia che non falli nell'altra: perchè quantunque non voglia applicarvi la mente per giudicarne, basta che ve l'applichi a stimarle, perchè se le attacchi e soffra qualche danno se non in questo genere, in alcuno almeno dei quattro che ora diremo.

155. Deve adunque la persona spirituale per non soggiacere a questo danno d'ingannarsi nel proprio giudizio, non volerlo applicare a sapere ciò che sia quel, che in se racchiude e sente; o che mai siasi la tale Visione e notizia, o il tal Sentimento; nè desideri di saperlo, e non ne faccia conto, se non se per dirlo al Padre spirituale; acciocchè l'istruisca a votar la memoria di quelle apprensioni, o intorno a ciò che più in quel caso convenga, per via però della medesima nudità. Conciosiachè quanto elle sono in se stesse non può all'amor di Dio conferire, nemmeno come farebbe il minor atto di viva Fede e di speranza, che in votandosi di tutto ciò si produca.

CAPITOLO VIII.

Della seconda sorte di danni, cioè del pericolo di cadere in propria stima e vana presunzione.

156. LE sopraddette apprensioni sopranaturali della memoria sono pure alle persone di spirito una grande occasione di cadere in qualche presumimento, o vanità; se di esse fan conto, o le tengono in qualche stima. Poichè siccome è assai libero dal cadere in questo vizio chi delle sopraddette cose è privo, poichè non vede argomento alcuno in se di presumere: così per lo contrario chi le ha, tiene quasi fra mano l'occasione di pensare d'essere da qualche cosa, godendo di quelle sopranaturali comunicazioni. Il che quantunque sia vero, che a Dio può attribuirsi, rendendone a lui le grazie, e stimandosene indegno; contuttociò vi suole restare nello spirito una certa soddisfazione occulta sì della cosa, come di se medesimo, dal che senza accorgersi ne nasce

[1] *Isaie* 5. 20

sce una non leggiera spirituale superbia. Posson eglino ben chiaramente ciò conoscere nel disgusto che provano, e nell'allontanamento da coloro, i quali non lodano il loro spirito, nè stimano le grazie ad essi fatte; e nella pena che loro dà il pensare o udire, che ad altri quelle medesime o migliori grazie sono conferite. Tutto ciò nasce da segreta stima e superbia, ed essi non finiscono d'intendere, che in questa sino agli occhj forse vi stanno immersi. Pensano essi, che basti una certa maniera di conoscimento della propria miseria, accoppiando con questo l'essere pieni d'una segreta estimazione, che di se medesimi si soddisfa; e compiacendosi più del proprio spirito e de' proprj beni, che degli altrui, come il Fariseo che rendeva grazie a Dio di non esser fatto alla guisa degli altri uomini, e di avere le tali e tali virtù; onde di se medesimo si compiaceva e presumeva: [1] *Deus gratias ago tibi, quia non sum sicut ceteri hominum: raptores, iniusti, adulteri &c., jejunio bis in sabbato, decimas do omnium quæ possideo.* Che sebbene questi non lo dicono formalmente come colui, abitualmente però lo racchiudono nello spirito. Alcuni pure arrivano ad essere tanto superbi, che sono del Demonio peggiori; e siccom'eglino scoprono in se alcune apprensioni e sentimenti divoti e soavi di Dio, a lor parere già si appagano di maniera, che pensano d'essere molto avanti appresso Dio, e che coloro, i quali di sì fatte grazie non sono partecipi, siano molto inferiori, e li disistimano alla guisa del Fariseo.

157. Per fuggire questo pestifero ed agli occhj di Dio abominevol danno devono considerare due cose. La prima, che la virtù non istà nelle apprensioni e ne' sentimenti di Dio, per sublimi che siano, nè in veruna cosa di quelle, che di tal carattere possono sentire dentro di se; ma per l'opposto consiste in ciò, che non è sensibile in se, cioè in una grande umiltà e nel disprezio di se e di ogni cosa molto nell'Anima radicato, e nel godere che gli altri abbiano di se il medesimo concetto, non volendo essere riputati nel cuore altrui.

158. La seconda cosa d'avvertire si è, che tutte le Visioni, Revelazioni, e Sentimenti del Cielo, e quanto più vorrà intorno a ciò considerare, non vagliono tanto, come il minimo atto d'umiltà, la quale produce gli effetti della Carità, che non istima le proprie cose; nè le proccura, nè pensa male se non di se, e di se non pensa mai bene, ma solo degli altri. Ora secondo ciò è necessario che non si gonfino di queste sopranaturali apprensioni, ma si studino di dimenticarle per vivere in libertà.

CAPITOLO IX.

Del terzo danno, che può all'Anima seguire dal canto del Demonio per mezzo delle apprensioni immaginarie della memoria.

159. DA tutto ciò, che si è detto di sopra, [2] si raccoglie e si comprende bene, quanto danno può all'Anima derivare dalla parte del Demonio per via di queste sopranaturali apprensioni; poichè non solo può alla memoria e fantasia rappresentare molte notizie e idee false, che di vere e buone anno aspetto, imprimendole nello spirito e nel senso con molta efficacia e certezza per via di suggestione; (di maniera che sembri all'Anima, che non sia la cosa altrimenti da quello, che se le imprime; mentre siccome in Angiolo di luce si trasfigura, così all'Anima par luce), ma nelle verità medesime, che vengono da Dio, può tentarla in molte guise, movendole circa di esse disordinatamente gli appetiti, e gli affetti, ora spirituali ed ora sensitivi. Imperciocchè se l'Anima di sì fatte ap-

[1] *Lucæ* 18. 11. & 12. [2] *lib.* 2. *c.* 11. *n.* 50.

apprensioni dilettasi, è molto facile al Demonio farle crescere gli appetiti e gli affetti, e far sì che nel difetto di gola spirituale e in altri danni ella cada. E perchè meglio gli riesca, suol egli suggerire ed infondere circa le medesime cose di Dio gusto, sapore, e diletto nel senso; acciocchè l'Anima immelata ed ingannata da quel sapore si vada nel gusto accecando, e più gli occhj mettendo nel sapore che nell'amore (almeno non tanto nell'amore) e faccia più stima dell'apprensione, che della nudità e del votamento, che si trova nella Fede, nella Speranza, e nell'amor di Dio: per lo qual mezzo vada a poco a poco ingannandola, e dandole con grande agevolezza a credere le sue falsità. Conciosiachè all'Anima cieca già la falsità non pare falsità, ed il male non ha sembiante di male: sembrandole le tenebre luce e la luce tenebre; ond'è che viene a prorompere in mille spropositi, e ciò ch'era vino divenne aceto così nel naturale, come nel morale, e nello spirituale. Tutto ciò le accade, perchè da principio non si avvezzò ad annegare di quelle sopranaturali cose il piacere, del quale essendo da prima leggiero e non tanto cattivo, non ne prende l'Anima gran sospetto, e lo lascia stare e crescere, come si farebbe d'un grano di senape in un albero grande. E pure un fallo piccolo sul principio si fa poi, come suol dirsi, sull' ultimo grande. Laonde per fuggir questo danno, che dal Demonio le può essere cagionato, è molto all'Anima spediente non voler di tali cose compiacersi; poichè certissimamente andrà in quel piacere accecandosi e cadendo; siccom'è del piacere, del diletto, e del sapore condizione irrugginire l'Anima ed accecarla. Il che diede ad intendere Davidde, quando disse. [1] *Forsitan tenebræ conculcabunt me, & nox illuminatio mea in deliciis meis*. Forse nel mezzo de' miei diletti le tenebre mi accecarono, ed io terrò la notte in luogo di mia luce.

CAPITOLO X.

Del quarto danno, che può all' Anima venire dalle apprensioni sopranaturali distinte della memoria, ed è impedire l'unione.

160. DI questo quarto danno non v'è molto quì da soggiugnere, essendosi già dichiarato, [2] ad ogni passo di questo libro, in cui provassimo, come, perchè l'Anima venga ad unirsi con Dio per mezzo della speranza, deve ad ogni possedimento della memoria rinunziare, non dovendovi, acciocchè la speranza in Dio sia perfetta, essere nella memoria cosa alcuna, che non sia Dio. E siccome abbiam detto [3] di più, che niuna forma, nè figura, nè immagine, la qual possa nella memoria cadere, è Dio nè cosa simile a lui, o naturalmente o sopranaturalmente, così Davidde insegnando col dire: [4] *Non est similis tui in Diis, Domine*, Signore, non vi è alcuno fra gli Dei, che a te rassomigli. Quindi è, che se la memoria vuole ad alcuna di queste cose attenersi, si frappone un impedimento per Dio, prima perchè s'imbarazza, in secondo luogo perchè quanto più di cose possiede, tanto meno ha di perfetta speranza. E' dunque necessario all'Anima, che si rimanga nuda, e di tutte le forme e distinte notizie delle sopranaturali cose dimenticata per non mettere ostacolo alla unione secondo la memoria in perfetta speranza con Dio.

CAPITOLO XI.

Del quinto danno, che possono all'Anima recare le forme ed apprensioni immaginarie sopranaturali, cioè che si giudichi inettamente e bassamente di Dio.

161. NOn è meno all'Anima nocivo il quinto danno, che

[1] *Ps.* 138. 11. [2] *lib.* 2. *c.* 6. *n.* 41. *lib.* 3. *c.* 1. *n.* 132. [3] *lib.* 3. *c.* 1. *n.* 132., & *c.* 6. *n.* 152.
[4] *Ps.* 85. 8.

le nasce dal volere nella memoria immaginativa serbare le sopraddette forme ed immagini delle cose, che sopranaturalmente si comunicano ad essa: massimamente se le vuol prendere per mezzo della divina unione; essendo cosa molto facile il formare giudizio dell'essere e dell'altezza di Dio meno degnamente ed altamente di quello, che alla di lui incomprensibilità si convenga. Poichè sebbene colla ragione e col giudizio non produca una espressa idea, che Dio a taluna di quelle cose è somigliante: la medesima stima tuttavia di quelle apprensioni riduce l'Anima a non giudicare e sentire di Dio sì elevatamente, come insegna la Fede, che ne dice esser egli incomparabile ed incomprensibile. Imperciocchè oltre il togliere l'Anima a Dio tutto ciò, che nella creatura ripone, si fa naturalmente nell'interno di essa, stimando quelle apprensibili cose, una come comparazione fra esse e Dio, che non lascia formare di lui quel giudizio e quella stima, che si deve. E per verità, come si è detto, [1] tutte le creature, o terrene siano o celesti, e tutte le distinte forme ed immagini sì naturali che sopranaturali, che possono nelle potenze cadere, perquanto sublimi siano, non anno coll'essere di Dio comparazione o proporzione alcuna, non venendo egli sotto genere e specie; [2] e l'Anima in questa vita non essendo capace di ricevere chiaramente e distintamente se non ciò, che sotto genere e specie si comprende. Per la qual cosa disse S. Giovanni, che niuno ha mai veduto Dio: [3] *Deum nemo vidit unquam*; ed Isaia, che in cuor d'uomo non salì mai l'idea del come sia fatto Dio: [4] *Nec in cor hominis ascendit*; e Dio stesso a Mosè, che non lo poteva in questo stato di vita vedere: [5] *Non enim videbit me homo, & vivet*. Chi per tanto ingombra la memoria e le altre potenze dell'Anima colle cose, che ponno da essa comprendersi, non può Iddio pregiare, nè di esso, come deve, sentire. Usiamo una bassa comparazione: Evidente cosa è, che quanto più posasse alcuno gli occhj della estimazione sopra i servitori del Re, e maggior riflessione in loro facesse; tanto meno sarebbe di ponderazione sul Monarca e di esso stima: poichè quantunque un tal concetto formalmente e distintamente dall'intelletto non si faccia, nell'opera contuttociò vi si trova; tanto più togliendo egli al suo Signore, quanto più ai servitori attribuisce; ed allora assai altamente di Dio non giudicando, che i servitori dinanzi a lui gli paiono qualche cosa. Così accade all'Anima col suo Dio, quando delle sopraddette cose fa conto. Sebbene questa comparazione è molto bassa, perchè, come dicessimo, [6] Iddio è un altro essere, che tutte le sue creature non lo sono, e in ciò da tutte loro è infinitamente lontano. E forza dunque perderle tutte di vista, e in niuna forma di esse deve l'Anima metter gli occhj, per poterli fissare in Dio col mezzo della Fede e della perfetta Speranza. Laonde quelli, che non solamente le sopraddette apprensioni anno in pregio; ma pensano, che Dio ad alcuna di esse sarà somigliante, e che per mezzo loro potranno alla divina unione arrivare; già questi sono in grande errore, e non s'approfittano gran fatto della luce della Fede nell'intelletto, per mezzo della quale questa potenza a Dio si unisce; e non cresceranno neppure all'altezza della speranza, per cui giusta il sopraddetto [7] la memoria a Dio si stringe: il che, da tutte le immaginarie cose separandosi, deve farsi.

CA-

[1] *lib.* 2. *c.* 8. *n.* 45. [2] *lib.* 2. *c.* 8. *n.* 46. *lib.* 3. *c.* 1. *n.* 131. [3] *Joann.* 1. 18. [4] *Isaiæ* 64. 4. & 1. *ad Cor.* 2. 9. [5] *Exod.* 33. 20. [6] *lib.* 2. *c.* 8. *n.* 45. [7] *lib.* 2. *c.* 6. *n.* 41.

CAPITOLO XII.

Delle utilità, che ne riporta l'Anima, allontanando da se le apprensioni della immaginativa. Si risponde ad una obbiezione, e si dichiara certa differenza, che passa fra le apprensioni immaginarie naturali e le sopranaturali.

162. LE utilità, che si ricavano dal votare l'immaginativa delle forme immaginarie, perfettamente si veggono ne' cinque sopraddetti danni cagionati all'Anima, che le vuole presso di se ritenere, come delle naturali forme si è detto. [1] Oltre però di queste vi sono altre utilità di grande riposo e quiete allo spirito, poichè ommettendo che già naturalmente la gode, quando è libera dalle immagini e forme; e sciolta eziandio dal pensiero, se son buone o cattive, e del come intorno l'une e l'altre adoperarsi, e dalla fatica e dal tempo, che doveva cogli spirituali Maestri gittare, volendo che la chiariscano, se sono buone o sinistre, dell'una classe o dell'altra: il che non è necessario sapere, poichè in niuna ha da fermarsi, ma nel sopraddetto senso rifiutarle. [2] Così il tempo e le diligenze, che dovrebbe in ciò spendere l'Anima, le può impiegare in altro migliore e più profittevole esercizio, che è quello della volontà in ordine a Dio, e in proccurare la nudità e povertà spirituale e sensitiva, che consiste in voler da dovero esser privo d'ogni consolatorio e apprensivo appoggio, tanto interiore quanto esteriore. Il che si pratica bene volendo e proccurando di staccarsi da queste forme, onde ne seguirà un sì grande profitto, qual è tanto accostarsi a Dio, (siccome senza immagine, e forma, e figura) quanto da tutte le forme, immagini, e figure si alienerà.

163. Forse però mi dirai: che molte persone spirituali consigliano l'Anime a proccurare di approfittarsi delle comunicazioni e de' sentimenti di Dio; e che vogliano ricevere da lui, per aver poi che dargli: non potendogli noi cosa alcuna offerire, se prima non ce la dà. E che S. Paolo dice: [3] *Spiritum nolite extinguere*: Non vogliate spegnere lo spirito. E lo Sposo alla Sposa: [4] *Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super bracchium tuum*. Mettimi come un sugello sopra il tuo cuore, e come un sugello sopra il tuo braccio: il che già qualche apprensione comprende. E pure tutto ciò secondo la sopraddetta dottrina [5] non solo non si deve proccurare, ma quand'anche Dio lo mandi da se allontanarlo. Chiaro di più si scorge, che, comunicandolo Iddio, per nostro bene lo dona, e buon effetto farà: che non dobbiamo mandar a male le margarite; e che si è una specie di superbia non voler ammettere le cose di Dio; quasi che senza di esse da noi medesimi potessimo essere sufficienti.

164. Per soddisfare a questa obbiezione è mestieri avvertire ciò, che nei capitoli quindicesimo e sedicesimo del secondo libro abbiam detto, dove in gran parte a questo dubbio si risponde. Imperciocchè quivi dicemmo, che il bene derivato delle apprensioni sopranaturali di buona qualità si opera passivamente nell'Anima, quando si rappresentano al senso, senza che le potenze concorrano con atto alcuno del proprio. Sicchè non è necessario, che la volontà si adoperi in ammetterle; poichè se l'Anima allora, come similmente abbiamo spiegato, [6] vuole secondo la facoltà delle sue potenze operare, impedirebbe piuttosto cogli atti suoi bassi e naturali il sopranaturale, che per mezzo di cotali apprensioni Dio allora opera in lei; anzichè alcun profitto dal suo attivo esercizio cavasse. Se non che siccome dassi all'Anima passivamente lo spirito di quelle apprensioni immaginarie; così passivamente deve in esse l'Anima portarsi, senza aggiugnervi punto

R 2 nel

[1] *lib. 2. cap. 12. n. 55.* [2] *lib. 2. cap. 16. n. 72.* [3] 1. *ad Tessal.* 5. 19.
[4] *Cant.* 8. 6. [5] *lib. 2. c. 16. n. 71.* [6] *lib. 2. c. 16. n. 71.*

nel senso sopraddetto le sue interne o esterne operazioni. Ora questo si è custodire i sentimenti di Dio, non li perdendo in tal guisa colla sua bassa maniera di operare; e questo si è pure non estinguere lo spirito, il quale si estinguerebbe, se volesse l'Anima guidarsi in altro modo da quello, che Dio vuole. Ciò seguirebbe, se infondendole Iddio passivamente lo spirito, come in tali apprensioni fa, si volesse ella in quel tempo circa di esse attivamente regolare, operando da se coll'intelletto, o volendo in loro qualche cosa oltre a ciò, che Dio le comunica. Il che è manifesto, perchè se l'Anima vuole allora per forza operare, non può essere la sua azione più che naturale, o al più, quantunque sia sopranaturale, molto a quella inferiore, che Dio vuole in essa fare; non potendo l'Anima di più da se medesima, e non si movendo ella, nè si potendo muovere al sopranaturale tanto sublime: Iddio però ve la muove, e in quello stato la mette, prestandovi ella il suo consenso. Quindi è, che se l'Anima frattanto vuole operare da se, necessariamente (per quanto sta in lei) deve cogli atti suoi impedire ciò, che Dio le va comunicando, e si è lo spirito; poichè si ristrigne al suo proprio modo di operare, ch'è d'un altro genere e più basso di quello, che Dio le partecipa: e questo si sarebbe un estinguere lo spirito. Che sia poi questo un più basso modo è parimente chiaro, perchè le potenze dell'Anima non possono secondo l'ordinario naturale lor modo riflettere ed operare, fuorchè sopra qualche figura, forma, o immagine; e pur questa è la corteccia e un accidente della sostanza e dello spirito, che sotto quella corteccia ed accidente contiensi. La qual sostanza e il quale spirito colle potenze dell'Anima non si uniscono in questa vera intelligenza ed amore, se non è quando cessa l'altra, quasi riflessa, imperfetta operazione delle potenze. Imperciocchè ciò che s'intende, e il fine di cotale operazione non è altro, se non che arrivare a ricevere nell'Anima l'intesa ed amata sostanza di quelle forme. Laonde la differenza che corre tra l'operazione attiva e passiva, ed il vantaggio si è quello, che trovasi fra ciò, che si sta facendo, e ciò che si è già fatto, cioè come fra ciò che si pretende conseguire ed ottenere, e ciò che si è già conseguito ed ottenuto. Di dove eziandio si cava, che se l'Anima vuol impiegare attivamente le sue potenze in sì fatte sopranaturali apprensioni, in cui secondo il detto di sopra, [1] Iddio lo spirito di esse passivamente le infonde, ella non fa meno, che lasciar il già fatto per di nuovo tornare a farlo; e quindi non goderebbe del già fatto, nè cogli atti proprj farebbe nulla, ma solamente il già fatto impedirebbe; perchè, ripiglio, non possono per se medesime giugnere allo spirito, che Dio nell'Anima infondeva senza l'esercizio loro. Che perciò sarebbe questo un estinguere direttamente lo spirito, che nelle dette immaginarie apprensioni Iddio concede, se l'Anima sopra di esse fondasse; ond'è che deve lasciarle, ed esse, come dicemmo, [2] passivamente contenersi: movendosi allora l'Anima da Dio a più di quello, che potesse o sapesse. A intendimento di che disse il Profeta: *Super custodiam meam stabo, & figam gradum super munitionem, & contemplabor ut videam, quid dicatur mihi.* [3] Starò in piedi sul mio posto di guardia, e fermerò il passo sopra la mia fortificazione, e contemplerò ciò, che mi sia detto. Come se dicesse: starò innalzato in guardia delle mie potenze, e non darò un passo avanti nelle mie operazioni; e in tal guisa potrò contemplare ciò, che mi sarà detto, cioè intenderò e goderò le cose che sopranaturalmente mi si comunicheranno. Similmente ciò, che si apporta dello Sposo, intendasi dell'amore, che dimanda alla Sposa, il

[1] *lib.* 2. *c.* 16. *n.* 71. [2] *lib.* 2. *c.* 16. *n.* 71. [3] *Abac.* 2. 1.

il quale amore ha negli amanti per uffizio di rendere simili l'uno all'altro, e perciò le dice: [1] *Pone me ut signaculum super cor tuum*, che lo ponga per sigillo sopra il suo cuore, in cui vanno a colpire le saette del turcasso d'amore, che sono le sue azioni e i motivi; e glielo dice, perchè tutte colpiscano in lui, stando ivi per loro scopo; e quindi tutte siano fatte per lui, e l'Anima per mezzo di queste azioni, e de' movimenti d'Amore a lui si rassomigli fino a trasformarsi in esso. Dice di più, che sopra il braccio, come sigillo, lo ponga, poichè in esso risiede l'esercizio d'amore, sopra di esso sostentandosi ed accarezzandosi l'Amato. Tutto ciò per tanto, che l'Anima deve proccurare nel mezzo d'ogni apprensione venutale di alto, così immaginaria, come di qualunque altro genere, o siano Visioni, o Locuzioni, o Sentimenti, o Rivelazioni, tutto ciò, ripiglio, sia, non avendo in conto alcuno la lettera e corteccia, (cioè quel che significa, o rappresenta, o spiega) stare solamente avvertita in custodire l'amore di Dio, che interiormente nell'Anima cagionano. In tal guisa deve stimare nei sentimenti non il piacer loro, nè la soavità, nè le figure, ma gli stessi sentimenti d'amore, che producono. Per questo effetto solo ben potrebbe alle volte ricordarsi di quella immagine ed apprensione, che le destò amore, per isvegliare nello spirito motivi d'amore. Conciosiachè quantunque non faccia dopo tanto effetto, quando le sovviene, come fece la prima volta che se le comunica: tuttavia allorchè se ne rammenta, si rinova l'amore, e si solleva la mente in Dio; massime quando è ricordanza di alcune immagini, figure, o sentimenti sopranaturali, che sogliono sigillarsi ed imprimersi nell'Anima di maniera, che durano lungo tempo, e ve n'ha di quelle, che appena dall'Anima si cancellano. Queste, che sì bene nell'Anima suggellansi, quasi ogni volta che vi riflette, le producono divini effetti d'amore, soavità, luce ec., alcune fiate più ed altre meno, essendovisi a tal fine impresse. Ond'ella è una grazia grande a chi Dio la fa, consistendo in avere presso di se una miniera di beni. Queste figure produttive di tali effetti stanno fisse vivamente nell'Anima secondo la sua memoria intelligibile; e non sono come le altre immagini e forme, che si conservano nella fantasia. Non ha perciò mestieri l'Anima di ricorrere a questa potenza, quando si vuole di esse ricordare; ben conoscendo che in se medesima le racchiude, come l'immagine nello specchio si scorge. Quando accadesse ad un'Anima di avere formalmente in se le sopraddette figure, ben potrà di loro ricordarsi mediante l'effetto d'amore, di cui parlai; perchè non le saranno d'impedimento all'unione d'amore in Fede; purchè non voglia immergersi nella figura, ma lasciandola, dell'amore approfittarsi, e così piuttosto le sarà d'aiuto.

165. Difficilmente si può conoscere, quando queste immagini appartengono allo spirituale dell'Anima, e quando sono della fantasia. Perciocchè anche quelle della fantasia sogliono essere molto frequenti, avendo alcune persone ordinariamente costume di portare nella immaginazione e fantasia Visioni immaginarie, e molto spesso alla medesima foggia si rappresentano loro, o perchè anno l'organo molto apprensivo, e per poco che pensano, si effigia loro e si abbozza nella fantasia quella ordinaria figura, o perchè gliele introduce il Demonio, o pure perchè gliele mette Dio, senza che nell'Anima formalmente s'imprimano. Si ponno però discernere dagli effetti; perchè quelle che sono naturali o dal Demonio, per molto che la persona se ne ricordi, non producono alcun buon effetto, nè la spirituale rinnovazione dell'Anima, ma seccamente si mirano. Sebbene poi quelle pur

che

[1] *Cant.* 8. 6.

che son buone, richiamandosi tuttavia alla memoria, lasciano qualche buon effetto simile a quello, che la prima volta produssero; le formali però, che nell'Anima si stampano, quasi sempre che vi avverte, cagionano qualche effetto. Chi avrà provato queste, facilmente l'une dall'altre conoscerà, essendo la sopraddetta differenza ad una sperimentata persona molto chiara. Soggiungo soltanto che quelle, che nell'Anima formalmente e durevolmente s'imprimono, più di rado accadono. Di qualsivoglia sorte però siano, all'Anima giova non volere comprender nulla, se non Dio per mezzo della Fede nella speranza. All'altro punto, che dice l'obbiezione sembrare superbia il rifiuto di sì fatte cose, quando son buone; dico che piuttosto è una prudente umiltà servirsi di esse nel miglior modo che si è detto, e per la strada più sicura guidarsi.

CAPITOLO XIII.

In cui si tratta delle notizie spirituali, in quanto possono nella memoria cadere.

166. Abbiam poste nella terza classe delle apprensioni della memoria le notizie spirituali, non perchè al senso corporeo della fantasia esse appartengano come l'altre; ma perchè alla reminiscenza e memoria spirituale si riducono. Imperciocchè dopo che all'Anima sarà avvenuta alcuna di esse, potrà a suo piacere ricordarsene: e ciò non per mezzo della figura ed immagine, che tal apprensione nel corporale senso lasciasse, non essendo, come diciamo, per essere corporeo capace di forme spirituali; ma intellettualmente e spiritualmente ricordasi di quella per mezzo della forma che di se lasciò nell'Anima impressa, la qual pure è forma, o notizia, o immagine spirituale, o formale, per via di cui o del prodotto effetto se ne ricorda. Per la qual cosa metto queste apprensioni fra quelle della memoria, quantunque alla fantasia direttamente non appartengano.

167. Quali siano queste notizie, e come debba l'Anima in esse portarsi per andare alla divina unione, sufficientemente nel capitolo ventiquattro del secondo libro si disse, dove di esse, come di apprensioni dell'intelletto trattammo.[1] Vegganfi colà, perchè quivi dicessimo, ch'erano di due classi, alcune di perfezioni create, ed altre di creature. Quanto a ciò solamente che spetta al nostro proposito, come s'abbia a regolar la memoria intorno ad esse per incamminarsi alla unione, dico che come vengo d'avere nel capitolo precedente stabilito delle formali, (del cui genere sono queste ancora circa le cose create,) quando le apportassero buon effetto, può di esse ricordarsi, non per volerle in se conservare, ma per riaccendere l'amore e la notizia di Dio. Se però la memoria loro non le cagiona buon effetto, non voglia mai che per essa le passino. Ma delle cose increate dico, che proccuri di ricordarsene tutte le volte che potrà, perchè singolari effetti le partoriranno; essendo, come ivi dicemmo,[2] tocchi e sentimenti d'unione con Dio, alla quale andiamo l'Anima incamminando. Di questi non si ricorda la memoria per mezzo d'alcuna forma, immagine, o figura, che avessero nell'Anima lasciata impressa, non ne avendo già que' tocchi e sentimenti d'unione col Creatore; ma per mezzo dell'effetto, che in essa fecero di luce, amore, diletto, e rinnovazione spirituale, delle quali, sempre che se ne rammenta, rinnovasi qualche parte.

CA-

[1] *sopra n. 94.* [2] *lib. 2. c. 26. n.* 103. & 104.

CAPITOLO XIV.

In cui si espone il modo generale, come deve la persona spirituale intorno questa potenza regolarsi.

168. PEr concludere adunque il presente affare della memoria sarà giovevole di esporre quì allo spirituale Lettore con una ragione il modo, che deve universalmente tenere per unirsi secondo questa potenza con Dio: perchè quantunque dalle sopraddette cose rimanga bene spiegato, tuttavia riassumendolo quì, più agevolmente si apprenderà. Intorno a che si deve avvertire, che poichè l' intendimento nostro ad unire l' Anima con Dio secondo la memoria col mezzo della speranza è indirizzato; e ciò che si spera non si possiede; e quanto meno d' altre cose si possiede, tanto più vi è di capacità e di abilità per isperare ciò che si spera, e conseguentemente perfezione maggiore di speranza; e quanto più di cose si possiede, tanto meno capace ed abile si resta a sperare, e per conseguenza è più imperfetta la speranza: a norma di ciò quanto più dall' Anima sarà spossessata la memoria di forme e di cose memorabili, (che però non siano della Divinità o di Dio Umanato, la memoria delle quali al fine sempre conduce, siccome versano intorno a quello, ch'è il vero cammino, e la guida, e l'autor d' ogni bene); tanto più la memoria in Dio porterà, e la terrà più vota ad aspettare da lui la pienezza di sua memoria.

169. Ciò dunque, che deve fare per vivere in una perfetta e pura speranza di Dio, si è, che qualunque volta se le affacciassero notizie, forme, ed immagini distinte, di cui favellato abbiamo; rivolga subito senza in esse fermarsi l' Anima a Dio, votandosi con affetto amoroso di tutte quelle ricordevoli cose, non vi pensando nè attendendo più di quanto sarà bastevole la loro rimembranza ad intendere ed eseguire le proprie obbligazioni, se concernessero a tale materia: tutto questo però senza porvi affetto o piacere, perchè non lascino di se effetto o impedimento alcuno nell' Anima. Non deve pertanto l' uomo omettere di pensare e di ricordarsi di ciò, che deve fare e sapere; poichè non essendovi affezioni di proprietà, non gli apporteranno detrimento. Giovano a ciò i versi del Monte nel tredicesimo capitolo del primo libro descritti. Hai però da riflettere a questo passo, o amato Lettore, che non perciò conveniamo, nè vogliamo in questa nostra dottrina convenire con quella di certi uomini pestilenziosi, i quali dalla superbia ed invidia di Satanasso persuasi essendo, vollero togliere dagli occhj de' Fedeli il santo e necessario uso, e l' inclita adorazione delle immagini di Dio e de' Beati. Anzichè la nostra dottrina è molto da quella diversa; perchè non trattiamo quì, che non vi siano immagini, e non siano secondo l' intendimento loro adorate; ma la differenza mostriamo, che vi è fra esse e Dio, e che in tal maniera si servano l' Anime delle dipinte cose, che non impediscano loro di andare al vivo, e non vi si attacchino più di quel che basta per passare allo spirituale. Conciosiachè siccome è buono e necessario il mezzo per lo fine, in quella guisa che lo sono le immagini a ricordarsi di Dio e de' Santi; così quando si prende il mezzo, e vi si attende più che per solo mezzo, riesce di turbazione ed anche d' impedimento. Tanto più che quello, in che io maggiormente premo, si è nelle immagini e Visioni interiori, che formansi nell' Anima, seguendo intorno ad esse molti pericoli ed inganni. Sicchè circa la memoria, adorazione, e stima delle immagini, che la Chiesa Cattolica nostra Madre ci propone, non vi può essere

re inganno, nè pericolo alcuno, nè la memoria loro lascierà d'essere all'Anima vantaggiosa; poichè non si applica a quella se non per affetto a ciò che rappresentano, ad ottenere il quale siccome d'esse immagini si serve, così le saranno sempre d'aiuto alla unione di Dio: purchè lasci che l'Anima voli, (quando Dio le facesse grazia) dalla pittura al vivo, dimenticandosi d'ogni creatura e d'ogni cosa ad essa appartenente.

CAPITOLO XV.

In cui si comincia a trattare della Notte oscura della volontà. Si espone un'autorità del Deuteronomio, ed un'altra di Davidde; e si dividono le affezioni della volontà.

170. Non si sarebbe fatto nulla, purgando l'intelletto per istabilirlo nella virtù della Fede, e la memoria [1] giusta il senso al capitolo sesto del secondo libro notato nella virtù della Speranza; se non purgassimo eziandio la volontà in ordine alla Carità, che si è la terza virtù, mediante la quale le operazioni fatte in Fede son vive e di gran valore, e senza la quale non vagliono cosa alcuna, dicendo San Giacomo: [2] *Fides sine operibus mortua est*: Senza opere di Carità la Fede è morta. Per introdursi dunque a trattare della notte e nudità attiva di questa potenza, e per istruirla e formarla in questa virtù della Carità di Dio, non trovo più acconcia autorità, che la scritta nel Deuteronomio, dove dice Mosè: [3] *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua.* Amerai Dio con tutto il tuo cuore, con tutta l'Anima tua, e con tutta la tua fortezza. Nella quale autorità si contiene tutto ciò, che l'uomo spirituale deve fare, e che io intendo quì d'insegnargli; acciocchè da dovero arrivi a Dio in unione di volontà per mezzo della Carità: comandandosi in essa all'uomo, che impieghi in Dio tutte le potenze, e gli appetiti, e le operazioni ed affezioni dell'Anima sua; per modo che tutta l'abilità e forza dell'Anima stessa ad altro fine che a questo non serva, come lo disse anche Davidde. [4] *Fortitudinem meam ad te custodiam.* Ora la fortezza dell'Anima nelle sue potenze, e passioni, e negli appetiti consiste, e tutto ciò viene dalla volontà governato. Imperciocchè quando la volontà a Dio queste passioni, e potenze, e questi appetiti indirizza, e da tutto ciò che non è Dio li disvia; allora custodisce la fortezza dell'Anima per lui, e quindi viene con tutte le sue forze ad amarlo. Ora perchè l'Anima possa ciò fare, tratteremo quì di purgare la volontà da tutte le sue disordinate affezioni, d'onde pur le nasce di non serbare a Dio tutta la sua forza. Questi affetti o passioni son quattro: cioè Godimento, Speranza, Dolore, e Timore. Le quali passioni mettendosi ragionevolmente ad atto in ordine a Dio, di maniera che l'Anima non goda se non di ciò, ch'è puramente onore e gloria di Dio Signor nostro, nè speri altra cosa, nè si dolga se non di ciò, che a questo appartiene, nè altri tema che Dio: è cosa chiara, che s'indirizzano e custodiscono le forze dell'Anima e la sua abilità per Dio. Conciosiachè quanto più goderà l'Anima in altra cosa, tanto men fortemente in Dio il suo godimento impiegherà; e quanto più spererà in altra cosa, tanto meno avrà di speranza in Dio, e così delle rimanenti. Acciocchè però si dia una più compiuta dottrina di questo, andremo, com'è nostro costume, trattando in particolare di ciascuna di queste quattro passioni e degli appetiti della volontà: posto essendo tutto l'affare di giugnere alla unione con Dio in purgare la volontà dai suoi affetti ed appetiti; perchè in tal guisa di volontà umana e bassa venga ad essere volontà divina, e ad una medesima cosa colla volontà del Signore ridotta.

171. Que-

[1] n. 41. [2] 2. Jacob. 20. [3] Deuter. 6. 5. [4] Psal. 58. 10.

171. Queste quattro passioni tanto più regnano nell'Anima e la combattono, quanto la volontà è meno forte in Dio ed alle creature inclinata; perchè allora con molta facilità gode di cose, che non anno merito di piacere, e spera ciò, che non è di profitto alcuno, e si duole di ciò, di che dovrebbe per avventura rallegrarsi, e teme dove non v'è di che temere.

172. Da questi affetti nascono nell' Anima tutti i vizj e le imperfezioni che ha, quando sono sfrenati; e tutte pure le sue virtù, quando sono ordinati e composti. E si deve sapere, che alla misura che uno d'essi si andrà ordinando ed alla ragione riducendo, vi si disporanno medesimamente anche gli altri; perchè sono tanto affratellate e confederate fra loro queste quattro passioni dell'Anima che dove una attualmente si porta, ci vanno pur l'altre virtualmente; e se una attualmente si ritira, virtualmente alla stessa misura ritiransi l'altre. Perciocchè se la volontà si compiace d'una cosa, conseguentemente deve allo stesso passo sperarla; e virtualmente si comprendono circa di essa il dolore e il timore: siccome a ragguaglio che ne va lasciando il gusto, va anche perdendo il dolore, il timore, e la speranza: essendo la volontà con queste quattro passioni in certo modo dalla figura significata di que' quattro Animali, che vide Ezechiello in un corpo, che avea quattro faccie, e in cui le ali dell'uno stavano unite a quelle dell'altro, e ciascheduno dinanzi il proprio volto camminava, e nell' andare non tornavano mai all'indietro: [1] *Et facies & pennas per quatuor partes habebant: junctaque erant pennæ eorum alterius ad alterum: non revertebantur, cum incederent; sed unumquodque ante faciem suam gradiebatur*. Alla stessa maniera stanno unite le penne di ciascheduna di queste affezioni a quelle di ciascheduna dell'altre; che dovunque l' una attualmente la sua faccia rivolge, cioè la sua operazione, di necessità l'altre anno virtualmente con essa da camminare. E quando l'una si abbasserà, come ivi si dice, tutte si abbasseranno, e quando s'innalzerà s'innalzeranno; vale a dire dove sarà la sua speranza, là il suo godimento, e il timore, e il dolore si porteranno, e se volgerassi, elleno pure si rivolgeranno, e così dell' altre. E' da notarsi in questo luogo, o Spirituale, che dovunque si troverà una di queste passioni, vi andranno pure l'Anima tutta, e la volontà, e le altre potenze, e viveranno tutte in quella passione schiave; e le tre altre passioni egualmente in quella staranno vive per affligere l' Anima, e non la lasciar volare alla libertà e al riposo della dolce contemplazione ed unione. Per la qual cosa disse Boezio, che chi volesse a chiara luce intendere la verità, scacciasse da se i piaceri, e la speranza, e il timore, e il dolore; perchè regnando queste passioni, non lasciano giacere l' Anima in quella tranquillità e pace, che si richiede per la sapienza, che può naturalmente e sopranaturalmente ricevere.

CAPITOLO XVI.

In cui si comincia a trattare della prima affezione della volontà; e si dice che cosa sia godimento, e si distinguono le cose, di cui la volontà può godere.

173. La prima delle passioni dell'Anima e delle affezioni della volontà è il godimento, il quale, secondo che di esso meditiamo di dire, non è altro che un appagamento della volontà con istima di qualche cosa, che giudica a se convenevole; perchè non mai la volontà si rallegra, se non quando apprezza la cosa; ed essa le dà piacere. Questo è quanto al godimento attivo, il quale consiste nell'intendere l'Anima chiara-

[1] *Ezech.* 1. 8. & 9.

ramente e distintamente ciò che gode, e sta in sua mano di godere e non godere. Imperciocchè vi ha un altro godimento passivo, mediante il quale si può trovar la volontà godendo senza intendere cosa chiara e distinta, (ed alle volte pure intendendola), intorno a cui versi quel godimento, e non essendo per allora in sua mano averlo o non averlo. [1] Di questo tratteremo in appresso, e per ora del godimento in quanto è attivo e volontario circa cose chiare e distinte.

174. Può il godimento aver origine da sei classi di cose o beni, cioè a dire dai temporali, naturali, sensibili, morali, sopranaturali, e spirituali; intorno a cui ordinatamente ragioneremo, mettendo la volonrà sotto la scorta della ragione, perchè fra questi beni intralciata non lasci di collocare la forza del suo godimento in Dio. A tutto ciò conviene presupporre un fondamento, che sarà come il bastone a cui dobbiamo sempre appoggiarsi, ed è necessario intenderlo bene, essendo la luce, che n'ha a guidare per comprendere questa dottrina, e per indirizzare in tutti i sopraddetti beni il godimento a Dio: cioè che la volontà non deve godere se non delle cose, che sono di onore e gloria di Dio; e che il maggior onore, che dar gli possiamo, si è servirlo giusta la perfezione Vangelica; e che quanto a ciò non si riduce, è di niun valore e profitto per l'uomo.

CAPITOLO XVII.

Che tratta del godimeuto circa i beni temporali, e spiega, come in essi debba reggersi il piacere.

175 IL primo genere di beni, di cui abbiamo favellato, sono i temporali; e per temporali beni intendiamo quì ricchezze, stati, uffizj, ed altre pretensioni, figliuoli, parenti, e maritaggj &c., le quali tutte son cose, di cui può godere la volontà. Quanto però sia vano, che l'uomo si rallegri delle ricchezze, e dei titoli, e degli stati, ed uffizj, e di altre somiglianti cose, che sogliono essi ambire, è manifesto. Perchè se per esser l'uomo più ricco più a Dio servisse, dovrebbe nelle ricchezze gioire e pure gli possono piuttosto essere di cagione, che l'offenda secondo l'insegnamento del Savio, che dice: [2] *Fili .... si dives fueris, non eris immunis a delicto*. Figliuolo se sarai ricco non andrai libero da peccato. Che quantunque sia vero; che i beni temporali da se necessariamente non fanno peccare. tuttavia perchè ordinariamente il cuor dell'uomo con fiacchezza d'affetto loro si attacca, e lascia Dio; (il che è peccato) perciò disse il Savio, che non sarà da colpa esente. Per la stessa ragione Gesù Cristo Signor nostro chiamò nel Vangelo le ricchezze spine; [3] acciocchè s'intendesse, che chi le maneggerà colla volontà, è per riportarne la ferita di qualche peccato. Quella poi sì terribile sclamazione, che fa in S. Matteo, dicendo: [4] *Amen dico vobis, quia dives difficile intrabit in regnum cælorum:* Oh come difficilmente nel Regno de' Cieli entreranno coloro, che posseggono ricchezze, cioè che vi trovano in esse diletto! dà bene ad intendere, che non deve l'uomo nelle ricchezze compiacersi, esponendosi a tanto pericolo dal quale per distoglierci Davidde nel senso medesimo scrisse: [5] *Divitiæ si afluant, nolite cor apponere*. Se vi abbonderanno le ricchezze, non vogliate por in esse il cuore. Non voglio però intorno a cosa sì chiara addur quì più testimonj; perchè quando finirei di descrivere il male, che di esse nell'Ecclesiaste Salomone ne dice? il quale, siccome uomo di molte ricchezze insieme e di sapienza fornito, conoscendo la lor natura affermò, che quanto sotto il Sole giaceva, era vanità di vanità, e afflizione di spirito, e inutile solleci-

tu-

[1] *Nott. osc. l. 2. c. 11. n. 99.* [2] *Eccl. 11. 10.* [3] *Matth. 13. 22. & Lucæ 8. 14.* [4] *Matth. 19. 23.* [5] *Ps. 61. 11.*

tudine d'animo: [1] *Vidi cuncta quæ fiunt sub sole, & ecce universa vanitas, & afflictio spiritus ....., & cassa sollicitudo mentis*. E che l'amatore delle ricchezze non ne trarrà frutto alcuno. [2] *Qui amat divitias, fructum non capiet ex eis*. E che le ricchezze in danno del loro Padrone si serbano: [3] *Divitiæ conservatæ in malum Domini sui*. Per rapporto a ciò leggesi pure nell'Evangelio, che a colui, il quale si rallegrava d'aversi per molti anni riposti copiosi frutti, fu detto dal Cielo: [4] *Stulte, hac nocte animam tuam repetent a te; quæ autem parasti, cujus erunt?* Sciocco, in questa notte chiameranno l'Anima tua a render contò, e tutto ciò che congregasti di chi sarà? Finalmente Davidde c'insegnò lo stesso, dicendo: [5] *Ne timueris, cum dives factus fuerit homo. Quoniam cum interierit, non sumet omnia, neque descendet cum eo gloria ejus*. Che non ci tocchi invidia, quando il nostro vicino arrichisce, poichè non gli gioverà punto per l'altra vita: dando piuttosto ad intendere, che se gli potrebbe aver compassione. Dalle sopraddette cose adunque ne segue, che non deve rallegrarsi l'uomo di aver ricchezze, nè di che le abbia il suo fratello; ma si rallegri, se con esse servono a Dio. Perciocchè se in qualche maniera è permesso di compiacersene, ciò avviene quando si spendono ed impiegano in servizio di Dio, non potendosi in altra guisa da esse cavar profitto. Lo stesso deve applicarsi agli altri beni di titoli, stati, uffizj ec., in tutti i quali è vanità rallegrarsi, se non si prova di maggiormente per mezzo loro a Dio servire, e non ne rendono più sicura della vita eterna la strada. Ora se sia così, che con essi a Dio più si serva, non potendosi chiaramente sapere; vana cosa sarebbe con determinazione di ciò rallegrarsi, non potendo essere ragionevole un tal piacere. Poichè come dice il Signore; [6] *Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur?* Poco giova all'uomo di guadagnare tutto il mondo, se l'Anima ne soffre danno. Non v'è adunque di che compiacersi, se non di ciò, in cui si serve al nostro Dio.

176. Di più nemmeno de' figliuoli si deve godere, che siano molti, e ricchi, e di doni, e di grazie naturali, e di beni di fortuna dotati; ma solamente se servono Dio: [7] poichè ad Assalonne figliuolo del Re Davidde nè la bellezza, nè le dovizie, nè il lignaggio punto giovarono, non essendo stato servo di Dio; e perciò fu una vanità l'essersi d'un tal figliuolo rallegrato. Laonde fra le cose similmente vane si annovera il desiderare di aver figliuoli, come fanno alcuni, ch'empiono di romore e scompigliano il mondo per brama di averne; quando non giungono a sapere, se saranno buoni e a Dio serviranno; e se il contento, che di loro sperano, non sia dolore, e la quiete e consolazione non si cangeranno in travaglio o dispiacere, e l'onore in disonore: e se non saranno loro di più grande occasion di offender Dio; come avviene a molti, de' quali dice Cristo, che girano il mare e la terra per arrichirli e renderli figliuoli di perdizione, il doppio ch' essi non furono: [8] *Circuitis mare, & aridam, ut faciatis unum Proselytum; & cum fuerit factus, facitis eum filium gehennæ duplo quam vos*. Quantunque per tanto arridano tutte le cose all'uomo, e prosperamente, e come suol dirsi, ad un aprir di bocca gli succedano; deve piuttosto insospettirsi che goderne: crescendo in questo stato l'occasione e il pericolo di dimenticarsi di Dio, e come abbiamo detto, di offenderlo. Per la qual cosa Salomone, che andava assai circospetto, disse nell'Ecclesiaste. [9] *Risum reputavi errorem; & gaudio dixi: quid frustra deciperis*. Il riso giudicai un errore, e dissi all'allegrezza: perchè inutilmente t'inganni? Come se detto a-

 vesse:

[1] *Eccl.* 1. 14. & c. 2. 26. [2] *ibid.* 5. 9. [3] *ibid.* 5. 12. [4] *Luc.* 12. 20. [5] *Ps.* 48. 17. & 18.
[6] *Matth.* 16. 26. [7] 2. *Reg.* 14. 25. [8] *Matt.* 23. 15. [9] *Eccli.* 2. 2.

vesse: Quando le cose mi arridevano, presi per errore ed inganno il compiacermi in esse; perchè gran fallo senza dubbio e sciocchezza dell'uomo è quella, onde si rallegra di ciò, che gli apparisce lieta e ridente cosa, non sapendo di certo che di là gliene segua alcun bene eterno. Il cuor del pazzo, disse il Savio, sta dove trovasi l'allegria; ma quello del saggio dove soggiorna la tristezza: [1] *Cor sapientum, ubi tristitia est, & cor stultorum, ubi lætitia.* Conciosiachè la vana allegrezza acceca il cuore, e non gli lascia considerare e ponderare le cose; e la tristezza ne fa aprir gli occhj, e mirare il danno o vantaggio loro. Indi ne viene, che come disse il medesimo: [2] *Melior est ira risu.* E' migliore del riso l'ira; e perciò è meglio visitare una casa di lutto, che un' altra di conviti; perchè in quella il fine di tutti gli uomini ci vien dimostrato: [3] *Melius est ire ad domum luctus, quam ad domum convivii: in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.*

177. In oltre sarebbe vanità il rallegrarsi della moglie o del marito, quando chiaramente i coniugati non sanno coll' accasamento loro di meglio servire a Dio. Anzi che devono piuttosto confondersi, essendo il matrimonio cagione, che a detto di Paolo per avere ciascuno d'essi posto il cuore nell'altro, non lo fermino interamente in Dio. Al quale effetto disse: [4] *Solutus es ab uxore? Noli quærere uxorem.* Se ti trovi sciolto da moglie, non l'andar a cercare; ed a chi l'ha è forza, che con tanta libertà di cuore si custodisca, come se non l'avesse. Il che, siccome tutto ciò che abbiamo de' temporali beni affermato, c'insegna egli colle seguenti parole. [5] *Hoc itaque dico, fratres, tempus breve est: reliquum est, ut & qui habent uxores, tanquam non habentes sint; & qui flent, tanquam non flentes; & qui gaudent, tanquam non gaudentes; & qui emunt, tanquam non possidentes; & qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur.* Questo certamente vi dico, o Fratelli, che il tempo è breve. Ora null'altro ci rimane, se non che coloro che anno moglie si portino, come quei che non l'anno, e chi piagne come quei che non piangono, e chi è lieto come quei che nol sono, e chi compra come quei che non posseggono, e chi conversa con questo mondo come quei che nol trattano. Il che dice per dare ad intendere, che vana cosa e di niun profitto è il compiacersi in altro fuor di ciò, che al divino servigio appartiene; poichè il godimento, che non ha rapporto a Dio, non può in bene dell'Anima riuscire.

CAPITOLO XVIII.

Dei danni, che può soffrir l'Anima dal mettere il suo piacere ne' beni temporali.

178. SE avessimo a riferire i danni, che circondano l'Anima, allorchè ripone l'affetto della volontà nei temporali beni; nè inchiostro, nè carta ci basterebbe a farlo, e lo stesso tempo saria troppo breve. Conciosiachè da molto poco a gravi mali si può arrivare, e distruggere di gran beni; siccome da una scintilla di fuoco non estinta si ponno destare vasti incendj, che ardano il mondo. Tutti questi danni an la radice e l'origine in un principale detrimento privativo da cotal piacere prodotto, che si è l'allontanarsi da Dio. Siccome infatti accostandosi ad esso l'Anima coll' affetto della volontà, da ciò le nascono tutti i beni; del pari scostandosi da esso per mezzo di questa affezione alle creature, le vengono addosso tutti i danni e mali alla misura del piacere ed affetto, onde alla creatura si unisce; essendo ciò un separarsi da Dio. Laonde secondo la separazione, che o più o meno farà ciascuno da Dio, potrà argomentare che siano più o meno

no

[1] *Eccli.* 7. 5. [2] *Ibid. n.* 4. [3] *Ibid. n.* 3. [4] 1. *ad Cor.* 7. 27. [5] *Ibid.* 29.

no eſtenſivi o intenſivi, e la maggior parte delle volte eguali in ambe le guiſe, i ſuoi danni.

179. Queſto danno privativo, onde diciamo procedere gli altri privativi e poſitivi, ha quattro gradi uno dell'altro peggiori; e quando l'Anima arriverà al quarto, ſarà giunta a tutti i mali e danni, che ſi poſſono addurre in queſto caſo. Nota molto bene queſti quattro gradi nel Deuteronomio Mosè colle ſeguenti parole: [1] *Incraſſatus eſt dilectus, & recalcitravit; incraſſatus, impinguatus, dilatatus, dereliquit Deum factorem ſuum, & receſſit a Deo ſalutari ſuo*. Ingraſsò il Diletto, e ſi volſe all'indietro, e impinguato e dilatato eſſendoſi, laſciò Dio ſuo facitore, e dallo ſteſſo Dio allontanoſſi, che pur è la ſua ſalute.

180. L'ingraſſare dell'Anima, che prima era amata, ſignifica ingolfarſi in queſto godimento delle creature; e da quì paſſa al primo grado di queſto danno, che ſi è tornare all'indietro, e conſiſte in una ottuſità di mente circa Dio, che le offuſca i divini beni; come la nebbia oſcura l'aria, onde non ſia dalla luce del Sole ben riſchiarata. Conciofiachè per la ſteſſa ragione appunto che la perſona ſpirituale poſe il ſuo piacere in qualche coſa, e laſciò nelle inutili la briglia all'appetito; perciò ſi ottenebra intorno a Dio; e ſi rannuvola la ſemplice intelligenza del ſuo giudizio ſecondo l'inſegnamento dello Spirito Santo nel libro della Sapienza, dove ſcrive: [2] *Faſcinatio enim nugacitatis obſcurat bona, & inconſtantia concupiſcentiæ tranſvertit ſenſum ſine malitia*. L'affaſcinamento o falſa apparenza della vanità e dello ſcherzo oſcura i beni, e l'incoſtanza dell'appetito ſcompiglia e perverte il ſenſo ed il giudizio ſenza malizia. Nelle quali parole ci ſpiega lo Spirito Santo, che quantunque non ſia preceduta una concetta malizia nell'Anima, baſta la ſola concupiſcenza e il piacere di cotali coſe a produrre in lei il primo grado di queſto danno, che ſi è l'ottuſità della mente e l'offuſcazione del giudizio nell'intendere la verità, e nel giudicar bene di ciaſcuna coſa, qual ella ſia. Nè giovano la ſantità o il buon diſcernimento dell'uomo a non cadere in queſto danno, ſe dà luogo alla concupiſcenza ed al godimento delle coſe temporali. Della qual coſa avviſandone proferì il Signore per Mosè queſte parole: [3] *Nec accipies munera, quæ etiam excæcant prudentes*. Non accettare doni, poichè accecano gli ſteſſi prudenti. E ciò diceva particolarmente con coloro favellando, che dovevano la perſona di giudici ſoſtenere: avendo queſti biſogno di ſerbare ſchietto e ſvegliato il giudizio; che tale colla cupidigia e compiacenza de' regali non ſerberebbero. In ſeguito di che comandò Iddio allo ſteſſo Mosè, che deſtinaſſe a giudicare perſone, che abborriſſero l'avarizia: [4] *Provide autem de omni plebe .... qui oderint avaritiam ....: qui judicent populum omni tempore*: acciocchè non ſi offuſcaſſe loro il giudizio col diletto di poſſedere; e perciò dice, che non ſolo non la vogliano, ma eziandio, che l'abborriſcano; perchè a difenderſi uno perfettamente dalla paſſione d'amore è duopo, che coll'abborrimento vi ſi ſoſtenga, guardandoſi coll'un contrario dall'altro. Quindi la cagione, per cui il Profeta Samuello fu ſempre un giudice tanto retto ed illuminato, ſi è per non aver egli (come nel primo dei Re lo proteſtò) da alcuno mai ricevuto preſenti: [5] *Si de manu cujuſquam munus accepi*.

181. Il ſecondo grado di queſto danno privativo deriva dal primo, il quale ſi eſprime nelle ſeguenti parole dell'autorità mentovata, cioè: [6] *Impinguoſſi*, e *dilatoſſi*; e ſignifica queſto ſecondo grado una dilatazione di volontà, intorno le temporali coſe già fatta più libera; il quale effetto conſiſte in non curarſi più tanto, nè darle

[1] *Deut*. 32. 15. [2] *Sap*. 4. 12. [3] *Exod*. 23. 8. [4] *Exod*. 18. 21. & 22. [5] 1. *Reg*. 12. 3.
[6] *Deut*. 32. 15.

le pena, nè credere una gran cosa il compiacersi de' creati beni e gustarne. Ora ciò le nacque dall'aver prima al piacer allentata la briglia; perchè accogliendolo venne in esso l'Anima ad impinguarsi, come ivi si dice, e da questa grassezza di piacere e d'appetito le si dilatò e distese più verso le creature la volontà. Da ciò ne seguono di gran danni; poichè questo secondo grado dalle cose di Dio e dai santi esercizj l'allontana, e non le lascia trarne diletto; assaporando già altre cose, ed appigliandosi a molte impertinenze, e godimenti, e vani piaceri. Il quale secondo grado, quando è in alcuno finito e consumato, lo distoglie totalmente dai continui esercizj, che aveva e faceva; e fa che tutta la sua mente e cupidigia alle cose del seccolo si rivolga. Quei già, che in questo secondo grado si trovano, non solo anno il discorso e l'intendimento oscuro in conoscere le verità e la giustizia, come coloro che sono nel primo; ma si sentono eziandio assai fiacchi e tiepidi in saperle ed esercitarle, conforme a ciò che di loro con tali parole disse Isaia: [1] *Omnes diligunt munera, sequuntur retributiones. Pupillo non judicant, & causa viduæ non ingreditur ad illos.* Tutti amano i presenti, e si lasciano portare dalle ricompense: Non giudicano il pupillo, e la causa della vedova non è da loro accolta per farne caso. Lo che senza colpa loro non avviene, massime quando per uffizio ad essi incombe di farlo: non essendo senza malizia questi del secondo grado, come quelli del primo. Quindi è, che si vanno dalla giustizia e dalle altre virtù ritirando; perchè nell'affetto delle creature sempre più accendono la volontà. La proprietà pertanto di coloro, che a questo secondo grado appartengono, è una gran tiepidezza nelle cose spirituali, e un adempimento molto tristo di esse; esercitandole più per complimento, o per forza, o per uso in esse fatto, che per motivo d'amore.

182. Il terzo grado di questo privativo danno è lasciar totalmente Dio, non si curando d'eseguir la sua legge, per non mancare alle leggerezze del mondo, e abbandonandosi alla cupidigia, che li fa in peccati mortali cadere. Questo terzo grado è accennato in quelle parole della sopraddetta autorità: [2] *Dereliquit Deum factorem suum.* Abbandonò il creatore suo Dio. In questo grado si contengono tutti quelli, che anno le potenze dell'Anima nelle cose del mondo, e nelle ricchezze, e nella di lui conversazione per tal maniera ingolfate, che non si prendono cura alcuna di compire a ciò, a che gli obbliga la legge di Dio; e vivono in grande dimenticanza ed infingardagine circa le cose alla loro salute spettanti, e con più vivacità e raffinamento intorno le cose del mondo: tanto che li chiama Cristo nel Vangelo figliuoli di questo secolo, e di loro dice, che sono nelle maniere più prudenti ed acuti, che i figliuoli della luce nelle proprie non sono. [3] *Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis....... sunt*; e quindi nelle cose di Dio non vaglion nulla, perchè son tutti in quelle del mondo immersi. Questi propriamente sono gli avari, i quali anno già nelle create cose l'appetito e il piacere tanto estesi, e distratti, e tanto ansiosi, che non si ponno veder satolli; anzi il desiderio loro e la sete tanto più crescono, quanto più sono lontani da quella fonte, che sola saziare li può, cioè da Dio: dicendo di questi il medesimo Dio per bocca di Geremia: [4] *Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, & foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas.* Lasciarono me, che sono il fonte d'acqua viva, e a loro uso scavarono cotali cisterne, che non possono contener l'acqua. Questo accade, perchè non trova nelle creature l'avaro, con che estinguere la sua sete, sì bene con che aumentarla; onde ne viene, che circa

[1] *Isaia* 1. 23. [2] *Deut.* 32. 15. [3] *Luca* 16. 8. [4] *Jerem.* 2. 13.

ca le temporali cose in mille generi di peccati cadono costoro, de' quali pur disse Davidde: [1] *Transierunt in affectum cordis*. Fecero passaggio agli affetti del proprio cuore.

183. Il quarto grado di questo danno privativo viene indicato nell'ultima parte della nostra autorità che dice: [2] *Et recessit a Deo salutari suo*. E da Dio, ch'è la sua salute, allontanossi; e questo grado viene dal terzo, di cui immediatamente si è detto. Conciosiachè dal non far caso di non applicare per cagione de' temporali beni il proprio cuore alla legge di Dio, viene l'Anima dell'avaro ad allontanarsi molto da lui quanto alla memoria, ed all'intelletto, ed alla volontà obbliandosi di lui, come se non fosse suo Dio: il che avviene, perchè ha costituito per suo Dio il danaio e i beni temporali, secondo che dice S. Paolo essere l'avarizia una servitù d'Idoli: [3] *Et avaritiam, quae est simulacrorum servitus*. Imperciocchè questo quarto grado arriva sino a produrre dimenticanza di Dio, ed il cuore, che formalmente por si dovrebbe in Dio, mettere formalmente nel danaro, come se non vi fosse altro Dio. In questo quarto grado sono coloro, che non dubitano di ordinare le divine sopranaturali cose alle temporali come a lor Dio, quando si dovrebbe fare il contrario, indirizzandole com'è di ragione a Dio. Fra essi vi fu l'empio Balamo, [4] che vendeva la Grazia conferitagli da Dio; e similmente Simon Mago, [5] che pensava, che la grazia di Dio, volendola comprare, si ragguagliasse a danaro. Nel quale concetto stimavano più il danaro; poichè sembrò loro che vi era chi lo riputasse di più, dando per esso la Grazia. In questo quarto grado, assai però variamente, vi sono molti al dì d'oggi, che colle loro ragioni, dalla cupidigia intorno le spirituali cose offuscate, servono al danaro e non a Dio, e si muovono per lo danaro e non per Dio; anteponendo il prezzo al valore ed al premio divino, e costituendo in molte guise il danaio, come principale lor Dio e fine, e preferendolo all'ultimo fine, ch'è Dio.

184. In questo ultimo grado pure s'includono tutti que' miserabili, che de' temporali beni essendo tanto invaghiti, li riconoscono in tal guisa per loro Dei, che non dubitano di sacrificare le proprie vite, quando veggono che questi lor Dei da qualche temporale necessità sono astretti: disperandosi e dandosi la morte per indegni fini, e mostrando essi medesimi colle proprie mani il disgraziato guiderdone, che da un tal Dio si conseguisce. Poichè non vi essendo in lui che sperare, reca disperazione e morte; e quei che non perseguita sino a quest' ultimo nocumento del morire, fa vivere morendo nel travaglio delle sollecitudini e di altre molte miserie; e non lascia entrar nel cuor loro alcuna allegrezza, e che non risplenda ad essi alcun bene sopra la terra: pagando incessantemente il tributo del proprio cuore al danaio, sino a penar per esso, e congregandolo per l'ultima loro calamità di giusta perdizione, come lo avverte il Saggio dicendo: [6] *Divitiae conservatae in malum Domini sui*: Che le ricchezze si serbano a danno del loro padrone. Di questo pur quarto grado sono coloro, di cui afferma S. Paolo, che [7] *Tradidit illos Deus in reprobum sensum*; poichè sino a tali danni trae l'uomo il piacere, quando da ultimo nel possedere le cose s'immerge. Ma di coloro eziandio, cui fa minor danno, è d'aversi una gran compassione; poichè, come abbiam detto, [8] fa dar molto indietro l'Anime nella strada di Dio. Laonde, come dice Davidde: [9] *Ne timueris, cum dives factus fuerit homo, & cum multiplicata fuerit gloria domus ejus. Quoniam cum interierit, non sumet omnia, neque descendet cum eo gloria ejus*. Non temere, quando l'uomo arricchisce, cioè

[1] *Ps.* 72. 7. [2] *Deut.* 32. 15. [3] *ad Coloss.* 3. 5. [4] *Num.* 22. 7. [5] *Actor.* 8. 15. & 19.
[6] *Eccli.* 5. 12. [7] *ad Rom.* 1. 28. [8] *sopra n.* 179. [9] *Ps.* 48. 17. & 18.

ciòè non avergli invidia, quasi che ti divenga superiore; poichè alla fine non porterà seco nulla, nè la sua gloria nè il suo piacere con esso lui scenderanno.

CAPITOLO XIX.

Delle utilità, che all' Anima porta il divertire dalle temporali cose il piacere.

185. Deve dunque la persona spirituale guardarsi molto, che il cuore ed il godimento non se le incomincino ad attaccare alle cose temporali; temendo che dal poco non venga al molto, e di grado in grado non cresca. Conciosiachè dal poco si passa al molto, e da un piccolo principio un fine di gran danno ne segue, come una scintilla di fuoco basta ad abbruciare un monte. Nè si fidi giammai per essere leggiero l'attaccamento, se non lo tronca subito, nè pensi d'averlo a fare in appresso. Imperciocchè se quando è sì scarso e sul principio, non ha coraggio di sradicarlo; come s'immagina e presume di riuscirvi, quando sarà grande e ben radicato? Massimamente dicendo nostro Signore nell'Evangelio: [1] *Qui fidelis est in minimo, & in majori fidelis est.* Che chi lo è nel poco, sarà pure nel molto fedele; perchè chi sfugge il poco, nel molto non caderà. Ma nel poco ancora v'è il suo gran danno, essendosi già superata la chiusa e il muro del cuore secondo il Proverbio che dice: Chi ben comincia ha la metà dell'opra. Allo stesso fine ci avvisa Davidde scrivendo: che quantunque ne abbondino le ricchezze, non vi attacchiamo il cuore: [2] *Divitiæ si affluant nolite cor apponere.* Il che sebbene l'uomo non facesse per lo suo Dio, e perchè ve l'obbliga la perfezione Cristiana; nondimeno a riflesso de' vantaggj eziandio temporali, che oltre quei dello spirito gliene vengono, dovrebbe perfettamente il suo cuor liberare da qualunque compiacimento verso le sopraddette cose. Conciosiachè non solo si scioglie dai pestilenziosi detrimenti, che nell'antecedente capitolo abbiam riferiti; ma fuor di ciò lasciando il piacere de' temporali beni acquista la virtù della liberalità, che si è una delle principali condizioni di Dio, e non può in veruna maniera colla cupidigia accoppiarsi. Di più acquista libertà d'animo, chiarezza di ragione, riposo, e tranquillità, e pacifica confidanza in Dio, e culto e vero ossequio della volontà verso di lui. Acquista in appresso più di piacere e di ricreazione nelle creature colla spropriazione di esse, la quale non vi si può godere, se si riguardano con attaccamento di proprietà: essendo questo una sollecitudine, che alla guisa di laccio lega alla terra lo spirito, e non gli lascia larghezza di cuore. Giugne anche collo scioglimento dalle cose ad una chiara notizia di esse per intender bene le verità loro spettanti sì naturalmente che sopranaturalmente. Per lo che ne gode d'una maniera assai da quella diversa di chi vi sta attaccato, e con grandi vantaggj e miglioramenti. Conciosiachè egli ne gode secondo la verità che contengono, e questi secondo la menzogna; egli secondo il migliore, e questi secondo il peggiore di esse; egli quanto alla sostanza, e questi che vi tiene il senso legato, quanto all'accidente: non potendo altro raccogliere il senso, nè più là dell' accidente arrivare; laddove lo spirito dalle accidentali nuvole e spezie purgato, penetra la verità e il valor delle cose, siccom'è il suo proprio oggetto. Sicchè il godimento offusca come nebbia il giudizio, non vi potendo essere godimento volontario di creatura senza proprietà volontaria; e l'annegazione e purgazione, di tal piacere lasciando chiaro il discorso, come i vapori quando si sgombrano, vi lascian l'aria. Gode

[1] *Luca 16. 10.* [2] *Ps. 61. 11.*

de adunque questi in tutte le cose, non appropriandovi ad esse il piacere, come se tutte le possedesse; e l'altro riguardandole con particolare applicazione di proprietà, tutto il piacere di tutte generalmente vi perde. Questi, siccome non ne porta alcuna nel cuore tutte al dir di San Paolo in gran libertà le possiede. [1] *Tanquam nihil habentes, & omnia possidentes*. L'altro, in quanto che ritiene parte di esse con volontà affezionata, non ha nè possiede nulla; anzi elleno possedono il di lui cuore, che siccome schiavo ne pena. Laonde quanti piaceri vuol avere nelle creature, altrettante necessariamente esser devono le angustie e le pene dell'attaccato e posseduto suo cuore. Lo sciolto all'opposto non è dai pensieri molestato nè orando nè fuori dell'Orazione; e quindi senza perdere tempo agevolmente fa molte spirituali facende. Ma per l'altro tutto suol finire in volgersi e rivolgersi intorno il laccio, a cui sta avvinto ed appropriato il suo cuore; e per diligenza che faccia, appena si può per qualche tempo liberare dalla catena del pensiero intorno quelle cose, a cui sta il cuore attaccato. Deve adunque lo Spirituale reprimere il primo moto, onde il piacere pende alle cose; ricordandosi di ciò, che quì presupponiamo, che non c'è cosa, in cui debba l'uomo rallegrarsi, se non in quelle, in cui a Dio si serve, e nel proccurare in tutto la sua gloria e l'onore; indirizzandolo a questo sol fine, e disviandosi dalla vanità, nè in esso al proprio piacere o alla sua consolazione mirando.

186. Vi è un'altra utilità molto grande e principale in distogliere il godimento dal bene delle creature, cioè che si rimane il cuore libero per Dio: essendo questo un principio dispositivo a tutte le grazie, che Dio gli ha da fare, e senza la quale disposizione non le fa. Ora tali sono queste grazie, che in cambio d'un piacere, per suo amore e per la perfezione del Vangelo lasciato, anche temporalmente gliene darà cento in questa vita, come nello stesso Vangelo sua Maestà lo promise. [2] Ma quand'anche non ci avesse un tale interesse, per lo solo disgusto, che in questi piaceri di creature a Dio si dà, dovrebbe lo Spirituale ed il Cristiano estinguerli nell'Anima sua: osservando noi nel Vangelo, che perchè quel ricco si rallegrava di possedere i beni di molte annate, si sdegnò tanto Dio, che gli disse; che in quella medesima notte sarebbe stata chiamata l'Anima sua al rendimento de' conti: [3] *Stulte, hac nocte animam tuam repetent a te*. Laonde possiamo temere, che qualunque volta vanamente si rallegriamo, stia il Signore meditando e disegnando qualche castigo e tratto di dispiacere conforme al merito nostro: essendo non poche volte maggiore del godimento la pena, che da esso ridonda. Poichè quantunque sia vero ciò, che disse S. Giovanni nell'Apocalissi di Babilonia: [4] *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*. Che quanto più se l'era passata in piaceri e diletti, tanto più le dessero di tormento e di pena. Non è con tutto ciò che non sia per essere maggiore del godimento la pena: il che senza dubbio sarà, dandosi per brevi piaceri immensi ed eterni tormenti. Ma si espresse così per dare ad intendere, che non vi resterà cosa alcuna senza il suo particolare castigo; poichè colui, che qualsivoglia inutile parola è per punire, non la perdonerà al vano piacere.

CAPITOLO XX.

In cui si tratta della vanità, che vi è nel collocare il piacere della volontà ne' beni naturali; e come per mezzo loro dobbiamo a Dio indirizzarsi.

187. PEr beni naturali intendiamo quì bellezza, grazia, garbo,

T

[1] 2. ad Cor. 6. 10. [2] Matth. 19. 29. [3] Lucæ 12. 20. [4] Apoc. 18. 7.

bo, compleſſione corporale, e tutte le altre doti di corpo; e parimente nell' Anima un buon intendimento, la diſcrezione, e le altre qualità, che alla ragione appartengono. Ora che in tutte queſte ſi compiaccia l'uomo, o perchè egli o qualche ſuo attinente ſia di tali prerogative fornito, ſenza ulteriore rifleſſo di renderne grazie a Dio, che per eſſere più conoſciuto ed amato le conferiſce; e che ſolamente in riguardo loro ſe ne rallegri, è una vanità ed un inganno, come diſſe Salomone: [1] *Fallax gratia, & vana eſt pulchritudo; mulier timens Dominum ipſa laudabitur*. Ingannatrice è la grazia, e vana la bellezza: la donna piuttoſto che teme Dio ſarà lodata. Nelle quali parole s'inſegna, che piuttoſto di queſti naturali doni deve l'uomo inſoſpettirſi; poichè per loro cagione può facilmente ſcemare l'Amor di Dio, e ſi può per loro ſpinta cadere in vanità, e rimanervi ingannato: e perciò dice, che la grazia corporale è ingannatrice, perchè delude l'uomo, e lo attrae a ciò, che non è lecito, per vano compiacimento di ſe o di chi è fornito di cotal grazia. Dice pure che la bellezza è vana, perchè fa l'uomo in molte guiſe cadere, quando la ſtima e in lei ſi compiace: dovendoſi unicamente rallegrare, quando egli o altri per mezzo di tal bellezza maggiormente ſervono a Dio. Deve piuttoſto temere ed entrare il ſoſpetto, che queſti ſuoi doni e queſte grazie naturali non ſiano per avventura cagione, che Iddio per mezzo loro ſi offenda, o a motivo della propria vana preſunzione, o con iſtrana affezione in eſſe fiſſando gli occhj. Chi adunque aveſſe tali doti, deve andar riguardato, e vivere con penſiero di non eſſere ad alcuno cagione, che dalla di lui oſtentazione indotto allontani un punto il ſuo cuor da Dio; eſſendo cotali grazie e doti di natura provocative tanto ed occaſioni di male sì a chi le poſſiede, come a chi le mira; che appena ſi trova chi ſcappi da qualche lacciuolo o dalla pania, da eſſe nel di lui cuore diſteſa. Laonde per queſto timore abbiamo veduto molte perſone ſpirituali adorne di alcune fra queſte doti ottenere con orazioni da Dio, che le disfiguraſſe, per non eſsere cagione o occaſione a ſe o ad altri di qualche vana affezione o compiacenza. Deve adunque la perſona ſpirituale purgare ed offuſcare in queſto vano piacere la ſua volontà: avvertendo che la bellezza e tutte le altre parti naturali ſon terra, e di là vengono, e in terra devono ritornare; e che la grazia e leggiadria ſon fumo e vento della ſteſſa terra: e che per non cadere in vanità deve giudicarle e ſtimarle per tali, e fra queſte coſe rivolgere il cuore a Dio; rallegrandoſi che il Signore ſia in ſe ſteſſo tutte queſte bellezze e grazie eminentiſſimamente in infinito grado ſopra tutte le creature, e che come dice Davidde: [2] *Ipſi peribunt, tu autem permanes; & omnes, ſicut veſtimentum, veteraſcent*. Tutte codeſte coſe alla guiſa delle veſti invecchieranno e paſſeranno; laddove egli ſolo ſempre immutabile ſuſſiſte. E perciò ſe in tutte le coſe non indirizzerà il ſuo godimento a Dio, ſarà ſempre un godimento fallace ed ingannato: intendendoſi di eſſo quel detto di Salomone, che favellando col piacere intorno le creature proferì: [3] *Gaudio dixi, quid fruſtra deciperis?* Diſſi al piacere: perchè ti laſci indarno gabbare? il che avviene quando il cuore ſi laſcia dalle creature allettare.

C A-

[1] *Prov.* 31. 30. [2] *Pſ.* 101. 27. [3] *Eccl.* 2. 2.

CAPITOLO XXI.

Dei danni, che derivano all' Anima dal mettere il piacere della volontà ne' beni naturali.

188. SEbbene molti di cotali nocumenti e vantaggj, che vo in questi membri e generi di piacere annoverando, sono a tutti comuni; nondimeno perchè direttamente seguono o al piacere o al distacco da esso; (quantunque il piacere appartenga a qualsivoglia genere di queste divisioni, di cui vo trattando) perciò in ciascheduna riferisco qualche danno e vantaggio, che si trova egualmente nell'altra per essere connessi al godimento in tutte disperso. Ma il mio principale consiglio si è di descrivere i particolari detrimenti, e le utilità, che intorno ciascuna cosa per lo diletto o non diletto di esa seguono all' Anima. I quali chiamo particolari, perchè di tal maniera principalmente e immediatamente dalla tale specie di piacere son cagionati, che dall'altra solo secondariamente e mediatamente si cagionano. Eccone un esempio. Il danno della tiepidezza di spirito da tutti e da qualsivoglia genere di piacere è direttamente prodotto; e quindi un tal danno è a tutte le sei specie generale. Quello però della sensualità è un danno particolare, che solo direttamente al piacere succede di questi naturali beni, di cui andiamo ragionando.

189. Li danni adunque spirituali e corporali, che direttamente ed effettivamente provengono all'Anima, quando nei naturali beni mette il piacere, a sei principali si riducono.

Il primo è vanagloria, presunzione, superbia, e disistima del prossimo; perchè non può uno gli occhj della * estimazione eccessivamente in una cosa fermare, che non li tolga dall'altre; dal che ne segue per lo meno una reale e come negativa disistima dell'altre cose. Imperciocchè naturalmente ponendo in una cosa la stima, si ritira il cuore dall'altre cose verso quella che si apprezza; e da questo reale disprezzo è molto facile di cadere nell'intenzionale e volontario di alcune altre cose in particolare o in generale, non solo col cuore ma colla lingua accennandolo e dicendo: La tale persona non è come la tal altra. *

Il secondo danno consiste nel muovere il senso a compiacenza e sensuale diletto.

Il terzo danno comprende il far cadere in adulazioni e vane lodi; cosa di grande inganno e vanità, come disse Isaia: [1] *Popule meus, qui te beatum dicunt, ipsi te decipiunt*. Popolo mio chi ti loda t'inganna. E la ragione si è, perchè quantunque alle volte lodando i vezzi e la bellezza dicano il vero; tuttavia è cosa maravigliosa, se non vi sta avvolto qualche danno, o facendo cadere l'altro in vana compiacenza e diletto, o posando in quella cosa i suoi affetti e le sue imperfette intenzioni.

Il quarto danno è generale, perchè si offuscano molto la ragione ed il senso dello spirito, egualmente che nel diletto de' beni temporali, ed anche in certa maniera assai più. Conciosiachè essendo i naturali beni più all'uomo congiunti dei temporali, con più efficacia e prestezza fa il piacer loro impressione, e si ferma nel senso, e più fortemente lo istupidisce. Quindi la ragione e il giudizio non rimangono liberi, ma rannuvolati da quella affezione di piacere, che loro è molto congiunto.

Il quinto danno è la distrazione della mente nelle creature. E da quì nasce e ne segue la languidezza e tiepidità dello spirito, ch'è il sesto danno pur generale, che suol giugnere a segno di apportare un gran tedio e tristezza grande nelle cose di Dio fino ad abborrirle. In questo piacere perdesi in-

[1] *Isaie* 3. 12.

infallibilmente lo ſpirito puro, almeno ſul principio; perchè ſe qualche ſpirito pur ſi ſente, ſarà molto ſenſibile e rozzo, poco ſpirituale, poco interno e raccolto, conſiſtendo più in guſto ſenſitivo, che in forza di ſpirito. E per verità mentre lo ſpirito è sì baſſo e fiacco, che l'abito d'un tal piacere in ſe non eſtingue; (poichè per non avere lo ſpirito puro baſta che s'abbia queſt'abito imperfetto; quantunque offerendoſi l'occaſione, agli atti del piacere non ſi acconſenta) vive più in certo modo nella debolezza del ſenſo, che nella forza dello ſpirito. Del che ſe ne avvedrà dalla perfezione e fortezza, che avrà negl'incontri: quantunque io non nego, che non poſſa avere molte virtù con aſſai imperfezioni: ma fra queſti non eſtinti piaceri non può eſſere l'interiore ſpirito nè puro nè ſaporito; perchè quaſi vi regna ivi la carne, che contro lo ſpirito combatte: e quantunque lo ſpirito non s'accorga del danno, una occulta diſtrazione almen gli cagiona.

190. Ritornando però a favellare di quel ſecondo danno, che innumerabili altri in ſe ne contiene. non ſi può con la penna deſcrivere, ne con parole ſignificare fin dove giunga e quanto grande ſia la diſavventura prodotta dal piacere poſto nei vezzi e nella bellezza naturale. Concioſiachè ciaſcun giorno ſi veggono per tal cagione tante morti d'uomini, tanti onori perduti, tanti inſulti fatti, tante facoltà diſſipate, tante emulazioni e conteſe, tanti adulterj e ſtupri commeſſi, e tanti Santi caduti; che alla terza parte ſi paragonano delle ſtelle celeſti, dalla coda del ſerpente in terra ſtraſcinate: e l'oro fino ſi vede ſmarrito aver nel fango il ſuo luſtro e la ſua eccellenza; e gl'incliti e i nobili di Sionne, che di finiſſimo oro veſtivano, ſtimati veggonſi come vaſi di creta fatti in pezzi, e divenuti altrettanti teſti; [1] *Quomodo obſcuratum eſt aurum, mutatus eſt color optimus, diſperſi ſunt lapides ſanctuarii in capite omnium platearum? Filii Sion incliti, & amicti auro primo, quomodo reputati ſunt in vaſa teſtea, opus manuum figuli?* Sin dove mai non arriva il veleno di queſto danno? E chi è che non beva o poco o molto a queſto dorato calice della Babilonica donna dell'Apocaliſſi? Imperciocchè nel ſedere ch'ella faceva ſu quella gran beſtia di ſette capi e dieci corone: [2] *Vidi mulierem ſedentem ſuper beſtiam coccineam, plenam nominibus blaſphemiæ, habentem capita ſeptem, & cornua decem:* ſi deve intendere, che appena ſi trova perſona o grande, o vile, o ſanta, o peccatrice che ſia, a cui non porga a bere del ſuo vino, aſſoggettando in qualche coſa il cuor loro; poichè, come quivi di lei ſi ſcrive, tutti i Re della terra ebbri rimaſero nel vino di ſua proſtituzione; e ſotto di ſe raccoglie tutti gli ſtati ſino al ſupremo ed inclito del Santuario e del divino Sacerdozio; poſando, come dice Daniello, il ſuo abominevol vaſo nel ſanto luogo: [3] *Et erit in templo abominatio deſolationis:* e appena laſciando uom forte, al quale o molto o poco non dia a bere del vino di queſto calice che ſi è il ſopraddetto vano piacere. Il perchè dice che tutti i Re della terra s'ubbriacarono d'un tal vino; poichè v'ebbero pochiſſimi, per Santi che ſiano ſtati, i quali da queſta bevanda del godimento e diletto della bellezza e dei vezzi naturali non ſieno rimaſti ottenebrati ed ebbri. Dove è da notarſi la parola, *s'ubbriacarono*; poichè bevendo il vino di tal piacere, ſi appiglia ſubito al cuore e l'offuſca; e cagiona il danno di oſcurare la ragione, come agli ubbriachi fa il vino. E di maniera tale sì fatto danno cagiona, che ſe incontanente contro queſto veleno non ſi prende qualche medicina. onde preſto ſi rigetti, ne corre pericolo la vita dell'Anima. Concioſiachè prendendo forza la naturale fiacchezza; ad uno ſtato sì miſero lo ridur-

[1] *Thren.* 4. 1. & 2. [2] *Apoc.* 17. 3. [3] *Dan.* 9. 27.

durrà, che come Sansone, [1] tratti essendogli gli occhi, e della sua prima fortezza recisi i capelli, si vedrà schiavo fra i suoi nemici macinare nel molino, e poi forse della seconda morte morire, com'egli con esso loro morì della prima: cagionandogli tutti questi danni il bere spiritualmente d'un tal diletto: come a Sansone corporalmente li cagionò, ed oggidì a molti cagiona; onde vengano poi non senza sua gran confusione i nemici a dirgli: Tu eri quegli; che i triplicati laccj frangevi, smascelavi i Leoni, uccidevi le migliaja di Filistei, sgangheravi le porte, e da tutti i tuoi nemici ti liberavi? Concludiamo adunque esponendo il documento contro questo veleno necessario, e sia che quando prima il cuore da questo vano piacere de' naturali beni muover si sente, si ricordi ch'è vanità d'altra cosa rallegrarsi, che di servire a Dio, e quanto sia pericoloso e pernicioso il farlo considerando di qual detrimento agli Angioli fu, della propria bellezza e de' naturali beni dilettarsi e compiacersi, se perciò negli orridi abissi precipitarono; e quante disgrazie ciascun giorno per la medesima vanità agli uomini non avvengono, co' quali riflessi si avvalorino ad applicarvi presto il rimedio del Poeta, dicendo a chi comincia ad affezionarsi a cose tali: datevi fretta a rimediarvi sul principio; perchè quando il male ha avuto tempo di crescere nel cuore, è tarda allora la medicina. Non guardare il vino, dice il Savio, al suo rosseggiante colore, quando nel vetro risplende: entra piacevolmente, ma qual serpe alla fine morde, e quasi Regolo sparge il veleno: [2] *Ne intuearis vinum, quando flavescit, cum splenduerit in vitro color ejus ingreditur blande, sed in novissimo mordebit, ut coluber, & sicut Regulus venena diffundet.*

CAPITOLO XXII.

Dei vantaggj, che all'Anima reca il non mettere il suo piacere ne' beni naturali.

191. Molte sono le utilità che vengono all'Anima, allontanando da un tal piacere il suo cuore; poichè oltre il disporsi all'amor di Dio ed alle altre virtù, apre direttamente la strada alla umiltà in se stessa ed alla carità generale verso de' prossimi. Non affezionandosi in fatti ad alcuno in grazia de' naturali beni, che sono ingannatori, gli resta l'Anima libera e chiara ad amarli tutti secondo ragione e spiritualmente, come Iddio vuole che siano amati. Dal che si conosce, che niuno merita amore se non per la virtù, che in lui si trova; e quando in tal guisa si ama, amasi con grande rapporto a Dio e con molta libertà; e se vi si prova dell'attaccamento, egli è sempre con maggiore attaccamento a Dio. Imperciocchè allora quanto più cresce questo amore, tanto più aumentasi quel di Dio; e quanto più quel di Dio, altrettanto l'altro del prossimo; avendo la medesima ragione e lo stesso motivo, che ha il divino.

192. Gliene segue un altro eccellente vantaggio, ed è che adempie ed osserva con perfezione ciò, che dice il nostro Salvatore: [3] *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum.* Che chi lo vuol seguire anneghi se stesso. Il che non potrebbe in alcuna maniera l'Anima fare, se collocasse il piacere ne' suoi naturali beni; poichè colui, che di se fa qualche stima, non si annega nè segue Cristo.

193. Comprende un'altra non leggiera utilità il rifiutare questo genere di piacere, ed è che cagiona nell'Anima una gran pace; e le toglie il disviamento de' sensi, e glieli raccoglie, principalmente gli occhj. Concio-

[1] Jud. 16. 19. & 21. [2] Prov. 23. 31. [3] Math. 16. 24.

ciosiachè non volendo in ciò dilettarsi non vuol neppure tali cose mirare, nè gli altri sensi ad esse applicarvi per non essere da loro attratto, nè perdere in esse tempo e pensieri: simile in questo alla prudente serpe, che si ottura gli orecchj per non udire gl'incanti, e perchè non le facciano alcuna impressione: [1] *Secundum similitudinem serpentis, sicut aspidis surdæ, & obturantis aures suas.* E per verità custodendo dell'Anima le porte, che sono i sensi, si custodisce non poco la sua tranquillità, e la purezza se ne fomenta.

194. Un altro niente minor profitto provano coloro, che si sono nella mortificazione di questo genere di piaceri avanzati, ed è che gli oggetti e le notizie disdicevoli non si fermano in essi, nè cagionano impurità; come a coloro che in ciò tuttavia ripongono qualche contento. E perciò dalla mortificazione ed annegazione di questo piacere ne segue allo Spirituale la purità dell'Anima e del corpo, vale a dire di spirito e di senso; e va acquistando con Dio un'Angelica convenienza e rendendo l'Anima e il corpo suo un degno Tempio dello Spirito Santo; il quale non può essere sì puro, se il suo cuore si lascia dal piacere dei beni e delle grazie naturali alquanto trasportare. Al quale effetto non è necessario, che a qualche laida cosa acconsenta, bastando quel piacere; perchè l'Anima e il senso nella notizia della tal cosa siano impuri; avvegnachè dice lo Spirito Santo: [2] *auferet se a cogitationibus, quæ sunt sine intellectu.* Che si ritirerà dai pensieri, che sono senza intendimento, cioè dalla ragione superiore a Dio non ordinati.

195. Un'altra generale utilità se ne cava, ed è che oltre il liberarsi dai sopraddetti danni e mali, sfugge senza ciò anche le vanità e molti altri danni sì spirituali che temporali; e massimamente scansa di cadere nella poca stima, in cui son tenuti tutti coloro, che si veggono pregiarsi e compiacersi nelle sopraddette proprie od altrui doti naturali. Quindi è, che all'opposto si reputano e stimano per uomini prudenti e saggi, come in verità sono, tutti coloro, che di cotali cose non fanno conto, ma di ciò solamente che a Dio piace.

196. Dalle sopraddette utilità ne deriva l'ultima, che si è un generoso bene dell'Anima, e per servire a Dio tanto necessario; dico la libertà dello spirito, con cui facilmente si vincono le tentazioni, e si sorpassano con allegrezza i travagli, e prosperamente crescono le virtù.

CAPITOLO XXIII.

Che tratta della terza spezie di beni, in cui può la volontà mettere l'affezione del godimento, e sono i sensibili. Si dice quali siano, e di quante classi, e come si deve in essi la volontà, purgandosi d'un tal piacere, a Dio indirizzare.

197. SEgue che trattiamo del godimento intorno i beni sensibili, che si è il terzo genere di quelli, in cui dicessimo potersi la volontà dilettare. [3] Si noti però, che per beni sensibili intendiamo quì tutto ciò, che può in questa vita sotto il senso della vista, dell'udito, dell'odorato, del gusto, e del tatto cadere, siccome dell'interna fabbrica del discorso immaginario: il che tutto ai sensi corporali interni ed esterni appartiene. Ora per offuscare e purgare la volontà nel godimento di questi sensibili oggetti, incamminandola fra essi al Signore, è necessario di presupporre una verità, ed è che (come molte volte abbiam detto [4]) il senso della parte inferiore dell'uomo, vale a dir quello di cui andiamo trattando, non è nè può esser capace di conoscere nè di comprendere Dio, com'egli è. Di maniera che non può l'occhio veder nè lui nè cosa, che gli rassomigli; nè l'udito può ascol-

[1] *Ps. 57. 5.* [2] *Sap. 1. 5.* [3] *l. 3. c. 16. n. 174.* [4] *l. 1. c. 6. n. 11.*

ascoltar la sua voce, o suono che segli paragoni; nè l'odorato può un odor sì soave fiutare; nè il gusto ad un sapore tanto subblime e saporito arrivare; nè il tatto sentire un sì dilettevole tocco e dilicato, o cosa a lui somigliante; nè può cadere in pensiero o nella immaginazione la sua forma, o figura alcuna che lo rappresenti, dicendo così Isaia: [1] *A sæculo non audierunt, neque auribus perceperunt: oculus non vidit Deus absque te &c.* Che nè occhio lo vidde, nè orecchio l'ascoltò, nè venne in cuor umano. Quì pure si noti, che i sensi possono cavar diletto e piacere o dal canto dello spirito, mediante qualche comunicazione, che da Dio internamente riceva, o dal canto delle esteriori cose ai sensi medesimi comunicate. Ora secondo il sopraddetto nè per via dello spirito nè per via del senso può la parte sensitiva conoscer Dio; perchè non avendo essa abilità, che giunga a tanto, riceve lo spirituale e l'intellettivo sensibilmente, e non più. Laonde il fermare la volontà in compiacersi del godimento, da alcune di queste apprensioni cagionato, sarebbe per lo meno vanità, e un impedire la forza della volontà, che in Dio non s'impiegasse, ponendo in lui solo il suo affetto. Il che non può ella internamente fare, se non purgandosi ed offuscandosi nel piacere circa tali cose, come dell'altre s'è detto [2], e avvertendo, che sarebbe vanità in alcuna delle sopraddette fermarlo. Imperciocchè quando non vi si ferma, ma subito che sente la volontà compiacimento di ciò, che vede, ode, tratta &c., s'innalza a goderne in Dio, e gli serve di motivo e di maggior forza a farlo; è cosa di gran giovamento, ed allora non solo non si devono sì fatte mozioni evitare, quando una tal divozione ed orazione cagionano; anzi posson ed anche devono di esse ad un sì santo esercizio approfittarsi: essendovi alcune Anime, che per mezzo di sensibili oggetti molto si muovono verso Dio. Vada però in questo con gran considerazione, riguardando bene agli effetti che di là ne seguono. Perciocchè non di rado molti Spirituali fan uso delle sopraddette ricreazioni de' sensi col pretesto di darsi all'orazione e a Dio; quando la cosa riesce a modo, che può chiamarsi piuttosto ricreazione che orazione, e più a se stessi che a Dio recan piacere. E sebbene l'intenzione loro sembra diretta a Dio, l'effetto ad ogni modo, che cagionano, è alla ricreazione sensitiva rivolto; donde ne ritraggono più fiacchezza d'imperfezioni, che avviamento e consegna della volontà a Dio. Il perchè voglio quì inserire un documento, col quale si scorga, quando i mentovati sapori de' sensi apportino vantaggio e quando no. Allorchè qualunque volta odono Musiche o altre aggradevoli cose; o fiutano soavi odori, o godono di alcuni sapori e dilicati tocchi, incontanente al primo muoversi si posa la notizia e l'affezione della volontà in Dio; dandole più godimento quella notizia, che il motivo sensibile da cui è prodotta, e di tal motivo non dilettandosi se non per quel fine: è segno che dalle ricordate cose ne cava profitto, e che quel sensitivo oggetto giova allo spirito: nella qual maniera ne può far uso, perchè allora servono le sensibili cose a quel fine, per cui l'ha Dio create ed a noi date, cioè per essere col mezzo loro più amato e conosciuto. Dove è da sapersi, che colui, al quale codeste sensibili cose producono il puro effetto spirituale da noi spiegato non perciò le appetisce, nè di esse punto quasi si cura: quantunque nel presentarsi a lui gli rechino molto gusto per quello, che, come dissi, di Dio gli cagionano; e quindi non è per esse sollecito, e quando, ripiglio, se gli offeriscono, senza indugio la volontà le trapassa, e lasciandole in Dio si mette. La cagione poi di non apprezzar

[1] *Isaiæ 64. 4. 1. ad Cor. 2. 9.* [2] *lib. 3. ne' capi 17. e 20.*

zar questi motivi, quantunque l'aiutino nell' andar a Dio, nasce da che avendo lo spirito questa prontezza di portarsi in tutto e per tutto a Dio, rimane collo spirito di lui sì pasciuto, prevenuto, e soddisfatto, che non gli manca nulla, nè lo desidera; e se pur qualche cosa a tal fine desiderasse, questa le sparisce in un subito, se ne dimentica, e non la stima. Chi però nelle mentovate cose e ne' sensibili piaceri una sì fatta libertà di spirito non provasse; ma che la sua volontà in quei piaceri si trattiene, e di lor si ciba, questi ne riporterà danno, e deve ritirarsi dal farne uso. Conciosiachè quantunque voglia colla ragione per andar a Dio di loro prevalersi: tuttavia godendone l'appetito secondo il sensibile, e conforme al godimento seguendone sempre l'effetto; quindi avviene essere più certo, che impedimento e non aiuto, e più danno che vantaggio gli apporteranno. Così quando vedrà, che regna in se di tali ricreazioni lo spirito, deve mortificarlo; perchè quanto più sarà vigoroso, tanto più d' imperfezione e di debolezza contiene. Deve adunque la persona spirituale in qualsivoglia gusto, che dalla parte del senso se le offerisce, o per avventura o di proposito ciò le accada, servirsi di esso in ordine a Dio solo: innalzando il godimento dell' Anima, perchè sia utile e perfetto; e riflettendo che qualsivoglia piacere, il quale non è fondato di questa maniera nell' annegamento ed annichilamento d' ogni altro, per quanto sia di cosa all' apparenza molto sublime, è vano e senza profitto; anzi d' ostacolo alla unione della volontà con Dio.

CAPITOLO XXIV.

Che tratta dei danni all' Anima provenienti dal voler mettere il godimento della volontà in questi beni sensibili.

198. QUanto al primo se l'Anima non intorbida e spegne il contento, che dalle cose sensibili le può nascere, indirizzandolo a Dio; tutti i danni generali da noi annoverati, [1] e che provengono, da qualsivoglia genere di godimento le seguono da questo che alle sensibili cose appartiene; cioè oscurità di ragione, tiepidezza, tedio spirituale &c. In particolare però molti sono i danni sì spirituali che corporali, in cui può per colpa di questo diletto direttamente cadere.

199. Primieramente dal piacere delle cose visibili, non annegandolo per andare a Dio gliene può direttamente seguire vanità d'animo e distrazione di mente, cupidigia disordinata, disonestà, scompostezza interna ed esterna, e impurità di pensieri, ed invidie.

Dal piacere di udire cose inutili ne nascono direttamente distrazione della immaginativa, e cicalamento, e invidia, e giudizj incerti, e varietà di pensieri, e da questi altri molti e perniciosi danni.

Dal dilettarsi di soavi odori ne viene l'abborrimento de' poveri, cosa alla dottrina di Cristo contraria, avversione alla servitù, poca disposizione di cuore alle cose umili, e una spirituale insensibilità almeno secondo la proporzione del suo appetito.

200. Dal godimento nel sapore delle vivande derivano direttamente la gola, e la ubbriacchezza, e l'ira, e la discordia, e il mancamento di carità coi prossimi e coi poveri: come lo ebbe con Lazaro [2] il ricco Epulone, che ciascun giorno splendidamente

man-

[1] lib. 3. c. 21. n. 89. [2] Luca 16. 19.

mangiava. Quindi nascono il distemperamento del corpo, le infermità, e i cattivi movimenti, crescendo perciò gl'incentivi della lussuria. Si genera direttamente nello spirito la tardità, e si corrompe l'appetito intorno le cose spirituali; di maniera che non può di esse godere, nè in esse trattenersi, nè di esse trattare. Da questo diletto pure si contrae distrazione negli altri sensi e nel cuore, e scontentezza circa di molte cose.

201. Dalla compiacenza intorno il tatto di cose soavi ne provengono assai più detrimenti, e più perniciosi, e che più presto trasvolgono il senso, danneggiano lo spirito, ed estinguono la sua forza e il suo vigore. Da quì ha l'origine l'abominevole vizio della mollizie, e gl'incentivi ad essa secondo la proporzione d'un cotal genere di piacere. Si genera la lussuria, si rende l'animo effeminato e timido, ed il senso lusinghiero e molle, ed a peccare ed a nuocere disposto. Essa compiacenza infonde nel cuore vana allegrezza e diletto; e produce dissoluzione di lingua, libertà d'occhj, e giusta il grado d'un tale appetito stupidezza ed ottusità negli altri sensi. Avvilisce il giudizio, mantenendolo in una certa ignoranza e sciocchezza spirituale; crea moralmente pusillanimità ed incostanza: e l'Anima ottenebrando, e indebolendo il cuore, fa che tema anche dove non v'è di che temere. Genera talvolta questo piacere spirito di confusione, e insensibilità di coscienza e di spirito; in quanto che debilita molto la ragione, e la costituisce in tal guisa, che non sappia nè dare nè prendere buoni consigli, e la rende degli spirituali e morali beni incapace, ed inutile come un vaso spezzato. Tutti questi danni da un tal genere di piacere son cagionati, in alcuni più ed in altri meno, più o meno intensamente secondo l'intensione di quel piacere, e secondo pure la facilità, o fiacchezza, e incostanza della persona, che vi è soggetta: avendovi alcuni di tal natura, che più di detrimento da una piccola occasione, che altri da una grande, ricevono. Finalmente per via di questa sorte di piacere nel tatto si possono incorrere tutti que' mali e danni, di cui abbiamio circa i naturali beni parlato, [1] e che perciò quì non ripeto; siccome neppur fo menzione d'altri molti danni che cagiona, come sarebbe a dire scarsezza negli esercizj spirituali, e mancamento di penitenza corporale, e tiepidezza, e indevozione nell'accostarsi ai Sacramenti della Penitenza e della Eucaristia.

CAPITOLO XXV.

Delle utilità spirituali e temporali, che seguono all'Anima dall'annegazione del piacere circa le cose sensibili.

202. Ammirabili sono le utilità, che l'Anima cava dall'annegazione di questo piacere; ed alcune di esse sono spirituali, ed altre temporali.

La prima si è, che ritirando l'Anima dalle sensibili cose il piacere, si rimette dalla distrazione, in cui per lo soverchio esercizio de' sensi era caduta; e in Dio raccogliendosi, si conservano ed accrescono lo spirito e le virtù, che acquistò.

203. Eccellente si è la seconda utilità spirituale, che ricava dal non volersi intorno le cose sensibili compiacere; cioè che si può affermare con verità, che di uomo sensibile diviene spirituale e di animale ch'era si fa ragionevole; e dallo stato anche d'uomo a partecipare l'Angelico s'incammina; e di temporale ed umano si trasforma in divino e celeste. Imperciocchè siccome l'uomo, che dalle sensibili cose cerca piacere, e in esse il suo godimento ripone, non merita nè a lui si deve altro nome, che i sopraddetti di sensuale, animale, temporale ec.: così quando da queste sensibili cose il gusto solleva, merita tutti gli altri, vale a dire di spirituale, celestiale ec. Ora che ciò sia vero apertamente si scorge;

[1] *lib. 3. c. 21. n. 189.*

poichè contradicendo al dir dell'Apostolo l'esercizio dei sensi e la forza della sensualità alla forza ed all'esercizio dello spirito: [1] *Caro enim concupiscit adversus spiritum: spiritus autem adversus carnem*; quindi ne viene, che mancando e consumandosi le prime di queste forze, devono aumentarsi e crescere le altre contrarie, che per impedimento di quelle non avanzavano. Così perfezionandosi lo spirito, che si è la porzione superiore dell'Anima, che ha rapporto e comunicazione con Dio, merita tutti i sopraddetti attributi; poichè negli spirituali e celestiali beni e doni di Dio si perfeziona. L'uno e l'altro si prova colle parole di S. Paolo, dal quale l'uomo sensibile, cioè colui, che l'esercizio della sua volontà applica solamente alle cose sensibili, è chiamato animale, che le cose di Dio non intende; e l'altro, che innalza a Dio la sua volontà, è nominato spirituale, e dice che questi penetra e giudica tutto e per fino i profondi arcani di Dio: [2] *Animalis autem homo non percipit ea, quæ sunt spiritus Dei....... Spiritualis autem judicat omnia, ... etiam profunda Dei*. [3] Sicchè l'Anima ne ritrae da ciò un maraviglioso vantaggio di singolare disposizione a ricevere i beni e doni spirituali da Dio.

204. Oltre di che il terzo profitto consiste nell'aumentarsi che se le fanno a grande eccesso temporalmente i diletti e il piacere della volontà; dandosele in questa vita, come dice il Salvatore, cento per uno: [4] *Centuplum accipiet*. Di maniera che se tu un piacere rifiuti, altri cento il Signore te ne darà in questa vita spiritualmente e temporalmente: come del pari per un godimento, che da queste sensibili cose tu sprezza, cento dispiaceri e disgusti ti nasceranno. Conciosiachè dal canto dell'occhio, già purgato dai diletti del vedere, uno spirituale godimento all'Anima ne ridonda: indirizzando a Dio ciò che vede in qualunque cosa vegga di divino o d'umano. Dalla parte dell'udito, purificato dai piaceri dell'ascoltare, ne seguono all'Anima cento altri di godimento molto spirituale: in quanto ella ode delle umane o divine cose, volgendo a Dio tutto ciò che ode. E lo stesso succede negli altri sensi, quando sono mondati. Poichè siccome nello stato della innocenza ai nostri primi Padri tuttociò che nel Paradiso vedevano, parlavano, e mangiavano ec., giovava alla maggior soavità della contemplazione; avendo essi la sensitiva parte alla ragione ben soggetta ed ordinata: non diversamente chi ha il senso da tutte le sensibili cose purgato ed allo spirito sottomesso, infino dal primo moto ne trae piacere di saporita avvertenza, e divina contemplazione. Laonde all'Anima pura ogni cosa sì alta che bassa riesce a maggior bene, e le serve ad una sempre più grande purezza; egualmente che suole dall'une e dall'altre l'Anima impura mediante la sua impurità trarne del male. Chi pertanto non supera il piacere dell'appetito, non goderà la serenità dell'ordinario diletto in Dio per mezzo delle sue creature e fatture. Ma chi secondo il senso non vive più, tutte le operazioni de' suoi sensi e delle potenze alla divina contemplazione indirizza. Conciosiachè in buona Filosofia vero essendo, che ciascheduna cosa vive una vita all'esser proprio corrispondente; chi dopo d'aver mortificata la vita animale ha ottenuto l'essere spirituale, è manifesto che senza contradizione (essendo già tutte le sue azioni e gli affetti spirituali d'una vita spirituale) deve andare con tutto se stesso a Dio. Da che ne segue, che questi, divenuto ormai puro di cuore, in tutte le cose trova una notizia di Dio gustosa, e piacevole, e casta, e pura, e spirituale, ed allegra, ed amorosa.

205. Dalle sopraddette cose ne inferisco la seguente dottrina, ed è che sin

[1] *ad Gal.* 5. 17. [2] 1. *ad Cor.* 2. 14. & 15. [3] *Ibid.* 10. [4] *Matt.* 19. 29.

ſin a tanto chè venga l'uomo ad avere sì abituato il ſenſo nella purgazione del godimento ſenſibile, che ne tragga l'accennato profitto, cioè che le coſe toſto a Dio lo conducano; è neceſſario che anneghi intorno ad eſſe qualunque diletto per liberar l'Anima dalla vita ſenſitiva: avendovi luogo da temere, che poichè non è ancora ſpirituale, ne ritraeſſe per avventura dall'uſo di cotali coſe più vigore e forza per lo ſenſo che per lo ſpirito; predominando nel ſuo operare la forza ſenſibile, che produce maggior ſenſualità, e la genera, e ve la mantiene: poichè come dice il noſtro Salvatore: [1] *Quod natum eſt ex carne, caro eſt, & quod natum eſt ex ſpiritu, ſpiritus eſt*. Ciò che naſce dalla carne è carne, e ciò che naſce dallo ſpirito è ſpirito. Ora ſopra di queſto ſi faccia molta attenzione, perchè tale ſi è la verità. Nè ſi arriſchi chi non ha ben mortificato ancora il piacere delle coſe ſenſibili a ſervirſi molto intorno ad eſſe della forza ed operazione del ſenſo, credendo che le ſaranno allo ſpirito di giovamento. Perchè le forze dell'Anima creſceranno più ſenza queſta ſenſibilità: cioè eſtinguendo il godimento piuttoſto e l'appetito loro, di quello che facendone uſo.

206. Non è neceſſario poi di riferire quì i beni della Gloria, che nell'altra vita all'annegamento di queſto piacere ſuccedono. Imperciocchè oltrechè le corporali glorioſe doti, come ſono l'agilità e la chiarezza, ſaranno aſſai più in queſti eccellenti, di quello che negli altri che non ſi mortificarono: l'aumento della Gloria eſſenziale dell'Anima, che all'amor di Dio corriſponde, in chi le ſopraddette ſenſibili coſe laſciò, per ogni momentaneo e caduco godimento ributtato, un immenſo peſo di Gloria, come dice S. Paolo, eternamente opererà. [2] *Id enim quod in præſenti eſt, momentaneum, & leve tribulationis noſtræ, ſupra modum in ſublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis*. Non voglio quì ora diſtendere gli altri vantaggj, sì morali, che naturali, ed anche ſpirituali, che a queſta notte del godimento vengono di conſeguenza; poichè ſon tutti quelli, che nell'altre notti abbiamo annoverati, e lo ſono d'una natura aſſai più eminente: eſſendo queſti piaceri, che ſi rifiutano, più al naturale conneſſi, e perciò acquiſtando l'uomo una più intima purezza nell'annegarli.

CAPITOLO XXVI.

In cui ſi comincia a trattare della quarta ſorte di beni, che ſono i beni morali. Si dice quali ſiano, ed in qual maniera ſia lecito intorno ad eſſi il compiacimento della volontà.

207. LA quarta ſorte di beni, in cui ſi può la volontà dilettare, ſono i beni morali. Intendiamo quì le virtù e gli atti loro in quanto morali, e l'eſercizio di qualſivoglia virtù, e quel dell'opere di miſericordia, l'oſſervanza della legge di Dio, e la politica, ed ogni eſercizio di buona indole ed inclinazione. Queſti beni morali, quando ſi poſſedono ed eſercitano, meritano forſe una maggior compiacenza di volontà, che alcuno degli altri tre generi ſopraddetti. Concioſiachè per una di due cagioni o per ambedue inſieme può l'uomo delle ſue coſe godere, cioè a dire o per ciò che ſono in ſe ſteſſe, o per lo bene che quaſi ſtromenti e mezzi ſeco portano e traggono. Così troveremo, che il poſſedimento de' tre ſopraddetti generi di beni niuna compiacenza merita di volontà; poichè, come ſi diſſe, [3] niun bene all'uomo da ſe producono, nè in ſe lo contengono, eſſendo tanto caduchi e lubrici: anzi che, come pure diceſſimo, [4] generano ed arrecano a lui pena, dolore, ed afflizione d'animo. Quantunque poi meritino qualche compia-

[1] *Johan.* 3. 6. [2] 2 *ad Cor.* 4. 17. [3] *l.* 3. *ne' capi* 18. 20. *e* 23. [4] *l.* 3. *c.* 25. *n.* 204.

piacimento per la seconda cagione, allorchè di essi l'uomo si serve per gire a Dio: ad ogni modo è ciò tanto incerto, che da essi, come ordinariamente veggiamo, più di detrimento che di profitto l'uomo riporta. Ma già i beni morali per la prima cagione, cioè per quanto in se stessi sono e vagliono, meritano qualche compiacimento di chi li possiede. Poichè traendo seco la pace e la tranquillità, e il retto ordinato uso della ragione e delle consonanti operazioni, non può l'uomo in questa vita cosa migliore umanamente possedere. Quindi perchè le virtù in se medesime meritano, favellando all'umana, d'essere amate e stimate, si può ben l'uomo compiacere di possederle e di esercitarle; e per ciò che sono in se, e per quel bene, che umanamente, e temporalmente apportano all'uomo. Ora perchè in tal guisa le pregiarono, e lodarono, e studiaronsi di averle e di esercitarle i Filosofi, e i Saggi, e gli antichi Principi, comecchè gentili, e che solo in esse temporalmente gli occhj fissavano a motivo de' transitorj corporali beni, che conoscevano in virtù della natura da esse seguire: perciò non arrivavano solo per mezzo loro ai beni ed alla fama temporale, che pretendevano; ma oltre a ciò Dio, che ama tutto il bene, (anche nel barbaro e gentile), e non impedisce che alcuna cosa buona si faccia, giusta il detto del savio: [1] *Quem nihil vetat, benefaciens*, accresceva loro la vita, l'onore, il dominio, e la pace; come adoperò verso i Romani, perchè con giuste leggi reggevansi, e perciò quasi tutto il mondo lor sottomise: pagando ad essi temporalmente i buoni costumi siccom' erano per la propria infedeltà d'eterno premio incapaci. Ama Dio tanto questi beni morali, che solamente per avergli chiesto Salomone la sapienza, onde potesse il suo popolo erudire e giustamente governare, instruendolo ne' buoni costumi, lo aggradì molto il medesimo Dio; e gli disse, che perchè a quel fine gli avea dimandata la sapienza, gliela infonderebbe, e di più ancora che non gli avea dimandato, cioè le ricchezze e gli onori; sicchè niun Re o de' passati o degli avvenire lo pareggiasse: [2] *Quia postulasti verbum hoc, & non petisti tibi dies multos, nec divitias, aut animas inimicorum tuorum; sed postulasti tibi sapientiam ad discernendum judicium; ecce feci tibi secundum sermones tuos &c. sed & hæc, quæ non postulasti, dedi tibi; divitias scilicet, & gloriam; ut nemo fuerit similis tui in Regibus cunctis retro diebus*. Quantunque però debba in questa prima maniera compiacersi il Cristiano de' morali beni e delle opere buone, che temporalmente fa, in quanto che i temporali sopraddetti beni cagionano; non deve però fermare il suo compiacimento in questa prima maniera; (come de' gentili si narrò, i cui guardi dell'Anima più oltre di questa mortal vita non trascendevano) ma giacchè ha il lume della Fede, mediante la quale spera la vita eterna; e che senza questa tutte le cose di quà e di là punto non gli gioveranno, deve solamente e principalmente rallegrarsi nella seconda guisa di possedere ed esercitare codesti morali beni; vale a dire in quanto che per amor di Dio operando si acquista la vita eterna: e per conseguenza deve porre l'occhio e il piacere unicamente nel servire ed onorar Dio colle sue buone azioni e virtù. Conciosiachè senza questo rapporto nulla vagliono dinanzi a Dio le virtù, come apparisce nelle dieci Vergini del Vangelo, [3] le quali tutte avevano custodita la Verginità, e si erano in opere buone esercitate; ma perchè cinque di loro non se n'erano alla seconda foggia compiacciute, cioè indirizzandosi in esse a Dio; ma piuttosto se ne compiacquero vanamente nella prima maniera, godendone e gloriandosi di possederle; perciò dal Cielo senza aggradimento e guiderdone al-

[1] *Sap.* 7. 22. [2] 3. *Reg.* 3. 11. 12. 13. [3] *Matt.* 25. 1.

alcuno dello Sposo furono escluse. Ebbero anche molti antichi alcune virtù, e fecero dell'opere buone e non pochi Cristiani al dì d'oggi le fanno, ed anno in se stessi ed operano cose grandi; le quali però alla vita eterna punto non conferiranno, perchè in esse l'onore e la gloria del solo Dio, e sopra tutto l'amor suo non intesero. Deve adunque il Cristiano rallegrarsi, non se esercita opere buone, o se è di onesti costumi; ma se per solo amor di Dio senz'alcun altro riguardo ciò fa. Imperciocchè quanto in maggior premio di gloria tornerà l'averle fatte per solo servigio di Dio; tanto più sarà dinanzi a Dio di maggior confusione motivo l'essersi principalmente mossi da altri riguardi. Ora per indirizzare a Dio ne' morali beni il piacere, consideri il Cristiano, che il valore delle sue opere buone, e dei digiuni, e delle limosine, penitenze, ed orazioni &c. non si fonda tanto nella loro quantità e qualità, ma nell'amor di Dio, che in esse lo guida: e che allora tanto più sono qualificate, quanto con più puro e perfetto divino amore si fanno; e quanto meno interesse di piacere, e gusto, e consolazione, e lode in questa e nell' altra vita da esse pretende. Per la qual cosa non deve egli riposar il cuore nel godimento, nella consolazione, nel sapere, e negli altri vantaggj, che sogliono portar con seco le buone opere e i divoti esercizj; ma deve a Dio ritirare il piacere, desiderando di servirlo in esse, e di questo piacere purgandosi, ed al buio quasi restando, volere che Dio solo sia quello, che di nascoso in esse si gode ed assapora senz'altro fine e interesse, che il suo onore e la sua gloria. A questo modo raccoglierà in Dio tutta la forza della volontà circa i beni morali.

CAPITOLO XXVII.

Di sette danni, che si possono incorrere, ponendo il godimento della volontà ne' beni morali

208. I Danni principali, che posono seguire all'uomo dal vano compiacimento nelle sue opere buone e ne' suoi costumi, trovo che sono sette, e molto perniciosi perchè spirituali, e li riferirò quì brevemente. Il primo danno è la superbia, la vanità, la vanagloria, e la presunzione; poichè il compiacersi delle proprie azioni non può essere senza lo stimarle; d'onde ne nasce la giattanza ed il restante, secondo ciò, che del Fariseo dice il Vangelo, il quale orava vantandosi di digiunare e di esercitarsi in altre opere buone.[1]

209. Il secondo danno va comunemente concatenato con questo, ed è che giudica gli altri per cattivi ed imperfetti: facendone comparazione; e sembrandogli che non fanno nè operano bene al par di se, e in cuor suo e tal volta colle parole ancora stimandoli da meno. Questo danno aveva incorso il Fariseo, dicendo nella sua orazione:[2] *Deus, gratias ago tibi, quia non sum, sicut ceteri hominum, raptores, injusti, adulteri; velut etiam hic Publicanus: jejuno bis in sabbato &c.* Non sono alla guisa degli altri uomini, ladri, ingiusti, e adulteri. Per modo che in un sol atto tutti i sopraddetti danni incorreva, stimando se stesso, e gli altri disprezzando, siccome al dì d'oggi fanno molti che dicono: Io non sono come il tale, nè faccio questo o quello secondo il costume di cotale o di cotal altro. Molti di costoro sono anche del Fariseo peggiori; perchè sebbene è vero, ch'egli non solamente gli altri tutti dispregiò; ma un particolare anche accennò, dicendo: Non sono come questo Publicano: eglino non

[1] *Lucæ* 8. 12. [2] *Ibid. n.* 11.

non si appagando dell'una e dell'altra maniera, arrivano ad avere sdegno ed invidia, quando veggono, che gli altri sono lodati, o che fanno e possono più di loro.

210. Il terzo danno si è, che siccome nell'operare al proprio diletto riguardano, comunemente non operano, se non quando prevedono, che da sì fatte azioni possa loro alcun piacere o lode seguire. Quindi a detto di Cristo fanno ogni cosa: [1] *Ut videantur ab hominibus*, e non ad oggetto di Dio solo.

211. Il quarto danno deriva da questo, ed è che da Dio non avranno ricompensa, avendo voluto in questa vita cercarla dal godimento, dalla consolazione, o dall'interesse d'onore o in altra guisa dalle proprie azioni; nelle quali cose dice il nostro Salvatore, che ricevettero la mercede: [2] *Amen dico vobis, receperunt mercedem suam*. Ond'è che se ne resteranno colla sola fatica dell'opra, e senza guiderdone confusi. Sono tanto perduti in questo danno i figliuoli degli uomini, ch'io porto opinione, che la maggior parte dell'opere pubblicamente fatte o sono viziose, o di niun valore, o dinanzi a Dio manchevoli ed imperfette; non essendo eglino da questi umani interessi e riguardi disciolti. Conciosiachè qual altra cosa può giudicarsi di certe opere e memorie, che alcuni fanno ed istituiscono; mentre non le vogliono fare, se non perchè siano fra gli onori e gli umani rispetti della vanità del nostro vivere avvolte, o perchè il nome loro, o il lignaggio, o il dominio s'eternino; sino a collocare ne' Tempj gli stemmi e le Insegne, quasi che si volessero quivi porre in luogo d'Immagini, dove tutti piegano le ginocchia: nelle quali azioni di alcuni può dirsi, che stimano più se stessi di Dio. Ma lasciando questi, che passano fra i peggiori, quanti ve n'ha, che variamente nell'operare incorrono questo danno? Dei quali altri vogliono, che le azioni loro siano lodate, altri che s'ingrandiscano; altri le raccontano e godono, che il tale e la tale, ed anche tutto il mondo le sappia; ed alle volte vogliono, che la limosina, o ciò che fanno, passi per le mani d'un terzo, perchè si palesi meglio: altri finalmente vogliono l'una e l'altra di queste cose. Il che è un suonar di trombetta, come dice il nostro Salvatore, [3] che fanno gli uomini vani, e che però non avranno dell'opere loro guiderdone da Dio. Per fuggire adunque un tal danno, devono costoro nascondere le proprie azioni; acciocchè Dio solo le vegga, non volendo che alcuno ne faccia conto. E non solo devono agli altri, ma a se medesimi ancora nasconderle: cioè che non vogliano in esse compiacersi, giudicando che siano cose notabili, nè da esse traggano piacere. In questa guisa s'intende spiritualmente ciò che disse Nostro Signore: [4] *Nesciat sinistra tua, quid faciat dextera tua*. Come sarebbe a dire: Non sappia la tua sinistra, ciò che si fa la tua destra; quasi che dicesse: Non istimare coll'occhio temporale e carnale l'azione spirituale che fai. Di tal maniera la forza della volontà in Dio si raccoglie, e presso di lui l'opera diviene fruttuosa: altrimenti non solo sarà gittata, come diciamo, ma non di rado per l'interna vanità e giattanza molto dinanzi a Dio peccherà; intendendosi a tal proposito quella sentenza di Giobbe: [5] *Si .... & lætatum est in abscondito cor meum, & osculatus sum manum meam ore meo, quæ est iniquitas maxima*. Se io mi bacciai colla mia bocca la mano, questa si è una iniquità ed un grave peccato; e se il mio cuore in segreto si rallegrò: intendendo quì per la mano l'opera e per la bocca la volontà, che in essa si compiace. E perchè, come dicemmo, la compiacenza passa dentro di se medesimo, dice: se in segreto il mio cuore si rallegrò, questa

[1] *Matth.* 23. 5 [2] *Matth.* 6. 2. [3] *Matth.* 6. 2. [4] *Ibid.* 3. [5] *Jobi* 31. 26. 27. & 28.

sta si è una grande iniquità, ed un negare la cosa a fronte di Dio, come ivi pure afferma. [1] Poichè a se attribuendo quell'opera, si viene a negarla a Dio, di cui è qualunque opera buona: ad esempio appunto di Lucifero, che nel suo cuore di se medesimo si compiacque; e a Dio negando ciò ch'era suo, in quello s'insuperbì.

212. Il quinto danno di questi tali è, che non avanzano nel cammino di perfezione; poichè stando eglino al gusto ed alla consolazione nell'operare legati, quando nelle opere e negli esercizj loro non trovano l'uno e l'altra: (il che per lo più avviene allorchè Dio li vuole condur avanti, dando loro il pane duro de'perfetti, e svezzandoli dal latte dei bambini, e provando quali forze abbiano, e del tenero appetito purgandoli; acciocchè possano il cibo de' grandi assaggiare) essi comunemente avviliscono e perdono la perseveranza: dacchè il sopraddetto sapore nell'opere loro non trovano. Nel qual senso spiritualmente s'intende il detto del Savio: [2] *Muscæ morientes perdunt suavitatem unguenti*. Le mosche, che muoiono, perdono la soavità dell'unguento. Poichè quando si offerisce a costoro qualche mortificazione, muoiono alle opere buone, lasciando di farle, e perdono la perseveranza, che la soavità dello spirito e la consolazione interiore in se racchiude.

213. Il sesto danno di costoro si è che comunemente s'ingannano, tenendo per migliori le cose ed azioni, alle quali sono inclinati, che quelle in cui non trovan piacere; e lodano e pregiano l'une, riprovando e dispregiando le altre: quantunque comunemente le azioni, in cui più l'uomo mortifica l'amor proprio, (massime quando non è nella perfezione approfittato) siano più accette e preziose dinanzi a Dio per l'annegazione, che in esse fa l'uomo di se stesso: di quello che lo siano le altre; nelle quali trova la sua consolazione, in cui può se stesso agevolmente cercare. A questo proposito disse di loro Michea: [3] *Malum manuum suarum dicunt bonum;* vale a dire: Ciò che v'è di malvagio nell'opre loro dicono esser buono; il che accade loro dal mettere nelle proprie azioni il piacere, e non già solo in dar gusto a Dio. Quanto poi sì negli uomini spirituali, come nei comuni regni questo danno, sarebbe troppo lungo a descriversi; poichè uno appena vi avrà, che per amor di Dio ad operare si muova senza l'appoggio di qualche interesse di consolazione, o compiacenza, o altro riguardo.

214. Il settimo danno è, che non estinguendo l'uomo nell'opere morali il vano compiacimento, è più incapace a ricevere consiglj e ragionevoli ammaestramenti intorno le azioni, che deve fare. Conciosiachè l'abito di debolezza, che ha circa l'operare colla proprietà del vano piacere, l'incatena, o perchè non tenga l'altrui consiglio per migliore, o perchè quantunque lo tenga per tale, non lo voglia seguire, non essendovi ad esso inclinato. Questi divengono molto fiacchi nella carità di Dio e del prossimo; perchè l'amor proprio verso le loro azioni li fa nella Carità raffreddare.

CAPITOLO XXVIII.

De' vantaggj, che reca all'Anima l'allontanare dai morali beni il piacere.

215. Molto grandi sono le utilità, che risultano all'Anima dal non voler applicare vanamente il piacere della volontà a questo genere di beni. Perciocchè quanto al primo si libera dal cadere in molte tentazioni e negl'inganni del Demonio, i quali stanno sotto la compiacenza delle tali buone opere coperti; come ben si potrebbe intendere in quelle

[1] *ibid.* 28. [2] *Eccli.* 10. 1. [3] *Mich.* 7. 3.

quelle parole, che si trovano presso Giobbe: [1] *Sub umbra dormit in secreto calami, & in locis humentibus.* Dorme sotto l'ombra, e nel nascondiglio d'un canneto, e negli umidi luoghi. Il che dice per rapporto al Demonio, poichè all'umidità del piacere e alla vanità della canna, cioè a dire dell'opere vane, delude l'Anima. Non è poi maraviglia il restarsi nascosamente dal Demonio in questo piacere ingannato; poichè senza aspettare la di lui suggestione il medesimo inutile diletto è lo stesso inganno: massimamente quando v'è nel cuore qualche vanto di tali azioni secondo ciò, che ben dice Geremia: [2] *Arrogantia tua decepit te, & superbia cordis tui.* La tua arroganza t'ingannò. Imperciocchè qual maggior inganno si trova della vanagloria? Ora da questo si libera l'Anima, che si purga di un tal piacere.

216. La seconda utilità è, che fa le cose più prudentemente e compiutamente: il che non ha luogo, se in esse v'è passione di godimento e piacere; poichè per mezzo di questa passione del piacere l'irascibile e la concupiscibile sono tanto soverchiate, che non lasciano luogo alla bilancia della ragione; ma fanno che va ordinariamente cangiando nelle azioni e ne'propositi, ed ora lasciando queste, ora applicandosi a quelle: cominciando e sospendendo le intraprese senza finirne mai una. Conciosiachè siccome opera per lo stimolo del piacere, e questo è mutabile, ed in alcune complessioni più che nell'altre; terminando questo è finita si bene l'opera ed il proposito, comecchè sia molto importante. In questi il diletto dell'azione è la forza e l'Anima di essa; sicchè spento il diletto finisce pure l'azione, ed essi non durano. Costoro son di quelli, de quali dice Cristo, che con allegrezza accolgono le parole; ma incontanente gliele toglie il Demonio, acciocchè non perseverino: [3] *Hi sunt qui audiunt; deinde venit Diabolus, & tollit verbum de corde eorum, ne credentes salvi fiant*: il che avvenne, perchè non avevano altra forza e radici, che il sopraddetto piacere. Il rimuovere adunque e separare da questo piacere la volontà è una eccellente disposizione a perseverare ed assicurarsi; e perciò è tanto grande questo profitto, come pure è grande il danno contrario. Il saggio mette gli occhj nella sostanza e nell'utilità dell'opera, non nel sapore e diletto di essa; e così non lancia colpi all'aria, e spreme uno stabile piacere dall'opera senza chiedere il tributo dei gusti.

217. Il terzo vantaggio è divino, e consiste in diventare poveri di spirito, estinguendo di queste azioni il vano piacere; il che forma una delle Beatitudini annunziate dal figliuolo di Dio: [4] *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est Regnum Cælorum.* Beati i poveri di spirito, poichè è di loro il Regno de' Cieli.

Il quarto profitto è, che chi questo godimento annegherà, nelle sue azioni sia piacevole, umile, e prudente; non operando impetuosamente e accelleratamente, siccome guidato dalla concupiscibile ed irascibile del piacere, nè con presuntuosa affettazione per la stima, che mediante la compiacenza fa delle opere sue; nè incautamente lasciandosi dal diletto accecare.

Il quinto utile si è, che rendesi a Dio ed agli uomini aggradevole; e si libera dall'avarizia, dalla gola, e dall'accidia ed invidia spirituali, e da mille altri vizj.

CA-

[1] *Jobi* 40. 16. [2] *Jer.* 49. 16. [3] *Lucæ* 8. 12. [4] *Matth.* 5. 3.

CAPITOLO XXIX.

In cui si comincia a trattare della quinta classe di beni, nei quali si può compiacere la volontà, e sono i sopranaturali. Si dice quali siano, e come si distinguono dagli spirituali, e come si deve il piacer loro a Dio indirizzare.

218. Convien ora trattare del quinto genere di beni, in cui può l'Anima compiacersi, e dicevamo essere i sopranaturali. [1] Per essi intendiamo quì tutti i doni e le grazie da Dio date, che eccedono la facoltà e virtù naturale, e si chiamano gratisdate: come sono i doni di sapienza e di scienza che a Salomone conferì, [2] e le grazie che annovera San Paolo, [3] cioè a dire la Fede, la grazia delle sanità, la operazione de' miracoli, la Profezia, il discernimento e la discrezione degli spiriti, la spiegazione delle parole, e similmente il dono de' linguaggj. I quali beni quantunque è vero, che sono pure spirituali, come quelli di cui siamo fra poco per favellare: tuttavia perchè vi corre fra essi una notabile differenza, ho voluto distinguergli. Conciosiachè l'esercizio di questi al profitto degli uomini ha un immediato rapporto, e per un tale profitto e fine Iddio li comunica, come dice S. Paolo: [4] *Unicuique autem datur manifestatio spiritus ad utilitatem*: Che a niuno si dà lo spirito se non per altrui utilità; il che di queste grazie s'intende. Ma l'esercizio e l'uso delle spirituali è solo fra l'Anima e Dio, e Dio e l'Anima in comunicazione d'intelletto e di volontà ec., come diremo in appresso. [5] Onde vi è differenza nell'oggetto, poichè le spirituali passano fra Dio e l'Anima; ma le sopranaturali, di cui si parla, alle altre creature per lo profitto loro sono ordinate. Si distinguono eziandio nella sostanza, e per conseguenza nella operazione, e così pur necessariamente nella dottrina.

219. Ragionando però ora de' doni e delle grazie sopranaturali, come quì le intendiamo, dico che per purgare il vano loro compiacimento conviene in questo luogo notare due vantaggj, che vi sono in questa classe di beni, vale a dire uno temporale e l'altro spirituale. Il temporale si è l'apportare salute agl'infermi, il rendere la vista ai ciechi, il risuscitare i morti, lo scacciare i Demonj, il profetar l'avvenire, acciocchè le persone se ne guardino, e le rimanenti di questa fatta. Lo spirituale ed eterno si è l'essere Iddio conosciuto e servito per mezzo di queste azioni o da chi le opera o da quelli, in cui e dinanzi ai quali si fanno. Quanto al primo vantaggio, ch' è il temporale, le azioni ed i miracoli sopranaturali non meritano, che l'Anima nè molto nè poco piacere vi prenda; perchè esclusa la seconda utilità, poco o nulla importano all'uomo: non essendo da se mezzo senza la Carità per unire l'Anima a Dio. Ora queste opere e grazie sopranaturali si possono esercitare senza essere in Grazia e senza la Carità; o infondendo Dio veramente i doni e le grazie, come fece all'iniquo Profeta Balamo; o altre somiglianti falsamente per via del Demonio operandone, come Simon Mago, o per via d'altri segreti naturali. Fra le quali opere e maraviglie se alcune recar dovessero qualche bene a chi l'esercita, certamente sarebbero le vere comunicate da Dio. E pur queste senza il secondo profitto quanto vagliano, già lo insegna San Paolo dicendo: [6] *Si linguis hominum loquar, & Angelorum, charitatem autem non habeam, factus sum velut æs sonans, aut cymbalum tinniens. Et si habuero Prophetiam, & noverim mysteria omnia, & omnem scientiam: & si habuero omnem Fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum* &c. Se parlerò ne linguaggj de-

[1] *lib.* 3. *c.* 22. *n.* 174. [2] 3. *Reg.* 4. 29. [3] 1. *ad Cor.* 12. 9. & 10. [4] 1. *ad Cor.* 12. 7.
[5] *lib.* 3. *c.* 32. *n.* 225. [6] 1. *ad Cor.* 13. 1. & 2.

degli uomini e degli Angioli, e non avrò la Carità, io son divenuto come un metallo che suona, o una campana che squilla. E se sarò Profeta, e comprenderò tutti i misterj, e sarò pieno di scienza; e se possederò tanta Fede da trasferire persino i monti e pur non avrò in me la Carità, io non son nulla ec. Laonde Cristo nostro Redentore dirà a molti, che avranno fino a tal segno stimate le proprie azioni, quando in premio di esse gli chiederanno la Gloria dicendo: [1] *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, ..., & virtutes multas fecimus?* Signore, non abbiam noi in tuo nome profetato, e fatti molti miracoli? [2] *Discedite a me, qui operamini iniquitatem.* Partitevi da me operaj d'iniquità. Deve pertanto l'uomo rallegrarsi non di avere tali grazie e di esercitarle, ma se da esse il secondo spiritual frutto ne cava; cioè a dire servendo nel mezzo di esse a Dio con vera Carità, in cui è riposto il frutto della vita eterna. Che perciò il Salvator nostro riprese i suoi discepoli, perchè si rallegrassero di scacciare i Demonj, dicendo loro: [3] *Verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjiciuntur: gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in cælis.* Non vogliate rallegrarvi, perchè i Demonj vi si assoggettano; ma perchè i vostri nomi nel libro della vita son registrati. Il che in buona Teologia significa quanto dire: Rallegratevi, se i vostri nomi nel libro della vita sono scritti. Colle quali parole si spiega, che non si deve l'uomo rallegrare, se non che camminando per quella strada, che comprende le opere fatte con Carità. Imperciocchè che giova e vale dinanzi a Dio ciò, che non è amor di Dio? il quale non sarà mai perfetto, se non è forte e discreto in purgare di tutte le cose il piacere, ponendolo solo in far la volontà di Dio; ed in questa guisa la volontà per mezzo de' sopranaturali beni a lui si unisce.

CAPITOLO XXX.

De' danni, che possono all' Anima seguire dal mettere il piacere della volontà in questo genere di beni.

220. Tre danni principali mi sembra, che possono all'uomo venire dal mettere ne' sopranaturali beni il suo piacere: vale a dire ingannare ed essere ingannato, detrimento nell' Anima circa la Fede, vanagloria, o altra vanità. Quanto al primo è cosa molto facile ingannare gli altri e se medesimo ancora, rallegrandosi in questa sorte di cose. E la ragione si è, poichè per conoscere quali di esse vere siano e quali false, e come ed in qual tempo debbansi esercitare, è necessario un gran discernimento e molta luce da Dio; e pur l'uno e l'altra vengono dal godimento e dalla stima di sì fatte azioni assai impediti. E ciò per due ragioni: la prima perchè il giudizio è dal piacere istupidito ed offuscato; l'altra perchè mosso l'uomo da un tal piacere non solo brama d'averlo più presto, ma è anche inclinato a che si goda fuor di tempo. Ora posto il caso, che le virtù e le opere che si fanno sian vere, bastano questi due difetti per molte volte in esse prendere errore o non intendendole come vanno intese, o di esse non approfittandosi, e non facendone uso come e quando conviene. Conciosiachè quantunque sia vero, che nel comunicare Dio questi doni e queste grazie infonde anche intorno ad esse luce, e dà impulso circa il come ed il quando si devono esercitare: essi tuttavia per l'attaccamento, che possono loro avere, e le imperfezioni che vi ponno commettere, sono esposti ad errare notabilmente; non ne usando con quella perfezione che Dio vuole, e come e quando egli vuole. In tal guisa leggesi [4], che far voleva Balamo

[1] Matth. 7. 22. [2] Ibid. 13. [3] Lucæ 10. 20. [4] Num. 21. 23.

mo, allorchè contro la divina volontà ebbe ardimento d'andarsene a maledire il popolo d'Israello; per la qual cosa sdegnandosi Dio lo voleva uccidere. San Giacomo pure e San Giovanni dal zelo trasportati volevano far cadere fuoco dal Cielo sopra i Samaritani; perchè a Cristo Signor nostro non avevano dato ricovero, e di ciò furono da lui ripresi. [1] Laonde si vede chiaro, che questi imperfetti, di cui andiamo parlando, si determinano a fare codeste cose, quando non conviene, per istimolo di qualche passione d'imperfezione, involta nella compiacenza e stima di esse. Perciocchè quando non sono da una somigliante passione commossi, si muovono e determinano ad esercitare queste virtù nel tempo e modo, in cui Dio ad esse li muove; fuori del qual tempo e modo non conviene di esercitarle. Intorno a che si lamentava egli di certi Profeti per Geremia, dicendo: [2] *Non mittebam Prophetas, & ipsi currebant: non loquebar ad eos, & ipsi prophetabant*. Io non inviava i Profeti, ed essi correvano, io non parlava loro, ed essi profetavano; e più avanti segue: [3] *Seduxerunt populum meum in mendacio suo, & in miraculis suis, cum ego non misissem eos, nec mandassem eis*. Ingannarono colle loro bugie e co' miracoli il mio popolo, non avendoli io speditì, nè cosa alcuna ad essi comandata. Ove anche dice di essi: [4] Che scorgevano la visione del proprio cuore, e secondo essa parlavano. Il che non sarebbe seguito, se non avessero eglino avuto in tali opere questo abominevole attaccamento di proprietà. Laonde queste autorità ne danno ad intendere, che il danno del soppraddetto piacere non solo conduce a servirsi iniquamente e perversamente di cotali grazie da Dio concedute, come Balamo e coloro, de' quali dicesi quì, che facendo miracoli ingannavano la gente; ma fino ancora ad usarne senza averle da Dio ricevute: come codesti che profetizavano a capriccio, e le visioni pubblicavano da loro composte, o dal demonio ad essi rappresentate. Conciosiachè veggendoli il Demonio a cotali cose affezionati, ne apre loro un largo campo, e molta materia ne dà, frammettendovisi in varie guise; ond'è che spiegano essi le vele, ed acquistano una sfrontata audacia per allargarsi in queste opere prodigiose. Nè in ciò solamente si ferma; ma il piacere, e la cupidigia di sì fatte azioni a tal segno conducono questi tali; che se prima un patto occulto avevano col Demonio, (operando simili cose molti di loro in virtù di questo occulto patto) già vengono ad arrischiarsi di formare con esso un patto espresso e manifesto: soggettandosi di concerto per discepoli del Demonio e per suoi confederati. Da questa origine escono i fattuchieri, gl' incantatori, i maghi, gli arioli, e gli stregoni. Anzi a tanto male arriva la compiacenza delle opere mentovate, che non solamente cercano di comperare i doni e le grazie a contanti, come per servire al Demonio Simon Mago voleva [5]; ma ad un tale effetto eziandio proccurano di avere le cose sacre, e (ciò che non puossi senza tremito proferire) le divine ancora. Stenda Iddio a costoro, e mostri in essi la sua grande misericordia. Ora quanto siano questi a se perniciosi ed alla Cristiana Repubblica di pregiudizio, ciascheduno lo potrà comprendere chiaramente. Dove è da notarsi, che tutti que' maghi ed arioli, che fra i figliuoli d'Israello vi aveva; e che Saulle sgombrò dalla terra [6], per volere i veri Profeti di Dio imitare, erano in tante abominazioni ed inganni caduti. Deve adunque colui, che avrà qualche grazia e dono sopranaturale, staccare dall'esercizio di esso la cupidigia ed il godimento; e Dio, che per vantaggio della sua Chiesa e de' suoi membri sopranaturalmente glielo dà, quando

X 2

[1] *Luca* 9. 54. [2] *Jer.* 23. 21. [3] *Ibid.* 32. [4] *Ibid.* 26. [5] *Act.* 8. 19. [6] 1. *Reg.* 28. 3.

do e come si deve, lo muoverà una maniera similmente sopranaturale ad esercitarlo. Che poichè a' suoi discepoli comandava, che non si prendessero pensiero di ciò, che avevano a ragionare, nè come il dovessero eseguire: essendo negozio sopranaturale di Fede; vorrà del pari, che non essendo l'impresa di cotali opere punto inferiore, aspetti l'uomo, che Dio movendogli l'animo, ne sia l'operatore, siccome in virtù di lui solo si deve operare qualunque virtù. Che perciò i discepoli negli Atti degli Apostoli, quantunque avesse Dio loro infuso queste grazie e questi doni, fecero nondimeno orazione; pregandolo che si compiacesse di stendere la sua mano in far miracoli, e dare per mezzo loro ai corpi la sanità, a fine d' insinuare ne' cuori la Fede di nostro ✠ Signore Gesù Cristo: [1] *Da servis tuis cum omni fiducia loqui verbum tuum, in eo quod manum tuam extendas ad sanitates, & signa, & prodigia fieri per nomen Sancti Filii tui Jesu.*

221. Il secondo danno, che può da codesto primo essere originato, è danno circa la Fede, e può in due maniere seguire. La prima quanto agli altri, poichè mettendosi alcuno a far delle maraviglie, ed operare delle virtù fuor di tempo e di necessità, oltre che questo è un tentar Dio, cosa gravemente peccaminosa, potrà avvenire che non gli riescano, e quindi generare negli animi altrui poco credito e qualche disprezzo della Fede. Perciocchè quantunque alle volte tornino loro bene, volendolo Dio per altre cagioni e diversi riguardi, come colla fattuchiera di Saulle lo fece [2] (se pure è vero che Samuello fosse quegli, che in quel caso comparve), non però sempre bene lor torneranno; e quand' anche tornassero, non lasciano d'errare e d'essere colpevoli, usando di queste grazie e quando non è spediente. Nella seconda maniera può ricever danno in se stesso circa il merito della Fede; poichè facendo egli di tali miracoli molto caso, si leva l'appoggio dell'esercizio sostanziale della Fede, ch' è un abito oscuro; e per conseguenza dove vi concorrono più segni e testimonianze, minor merito nel credere vi rimane. Laonde S. Gregorio dice, [3] che non ha merito la Fede, quando la ragione umanamente e palpabilmente vi somministra le prove. Quindi è, che opera Dio cotali maraviglie, quando alla credenza e ad altri fini della sua gloria e de' suoi Santi son necessarie; e perciò perchè non perdessero il merito i suoi discepoli, se avessero avuta del suo risorgimento sperienza, avanti di manifestarsi loro fece molte cose, perchè credessero senza vederlo. Conciosiachè a Maria Maddalena mostrò [4] prima il sepolcro voto, e quindi [5] gli Angioli che glielo dicessero: poichè la Fede passa per mezzo dell'udito, come dice San Paolo: [6] *Fides ex auditu*; ed acciocchè ascoltandolo, prima lo credesse di quello che lo vedesse. Ed anche quando lo vide, fu sotto le divise d'ortolano [7] per finir d'istruirla nella credenza, che col fervore di vederselo presente le mancava [8]. Ai discepoli parimente lo mandò prima [9] dicendo per le donne, ed in appresso si portarono a vedere il sepolcro. Agli altri eziandio verso Emausse avviati [10], prima che lo vedessero infiammò il cuore camminando nel mezzo di essi travisato. E finalmente dopo li riprese tutti, che non avessero creduto a coloro, da cui aveano del suo risorgimento avuta notizia. Corresse pure San Tommaso, perchè volle prendere lo sperimento nelle sue piaghe [11], quando gli disse ch'erano beati quelli, i quali non vedendolo gli credessero. Da ciò si vede, che Dio non è a far miracoli troppo inclinato; e perciò i Farisei riprese, che ad altro non davan cre-

[1] *Actor.*4. 29. & 30. [2] 1. *Reg.* 28. 12. [3] *Hom.* 26. *in Evang.* [4] *Joann.* 20. 2. [5] *Lucæ* 24. 6. [6] *ad Rom.*10.17. [7] *Joan.*20.15. [8] *Matt.*28.10. [9] *Joan.*20.3. [10] *Lucæ* 24.*a n.*15. [11] *Joa.*20.28.& 29.

credito che a questi, dicendo: [1] *Nisi signa, & prodigia videritis, non creditis*. Se non vedete segni e prodigj, non mi prestate credenza. Perdono adunque molto di Fede coloro, che in queste azioni sopranaturali amano di compiacersi.

222. Il terzo danno si è, che comunemente per la compiacenza di tali opere cadono in vanagloria o in qualche vanità. Perchè anche la stessa compiacenza di queste maraviglie, non dirigendosi puramente, come abbiam detto, a Dio e per Dio, è vanità: il che si scorge dall' aver nostro Signore ripresi i discepoli, [2] perchè si fossero rallegrati, che si assoggettavano loro i Demonj; il quale compiacimento se non fosse vano, non lo avrebbe mai il nostro Salvatore riprovato.

CAPITOLO XXXI.

Di due profitti, che si traggono dall' annegazione del piacere intorno le grazie sopranaturali.

223. Oltre i vantaggj che colla privazione d'un tal piacere l'Anima conseguisce, liberandosi dai tre sopraddetti danni, due altre eccellenti utilità ne riporta. La prima si è ingrandire e magnificar Dio, e la seconda esaltarsi l'Anima in se medesima. Conciosiachè in due maniere è Dio nell'Anima magnificato: la prima ritirando il cuore ed il compiacimento della volontà da tutto ciò, che non è Dio, in lui solamente collocandolo. Questo significar volle Davidde nel luogo, che al principio della notte di questa potenza abbiamo recato, [3] cioè a dire: [4] *Accedet homo ad cor altum, & exaltabitur Deus*. Arriverà l'uomo ad innalzare il cuore, e ne farà Dio esaltato. Poichè sopra tutte le cose sollevando il cuore, sopra tutte le cose pure l'Anima s'innalza. E siccome di tal guisa in Dio soltanto mettendolo, ne rimane Dio magnificato e ingrandito, manifestando all' Anima la propria eccellenza e grandezza: così per questo innalzamento di piacere in lui le porge Iddio un testimonio di chi egli è: il che non segue senza votarsi del piacere e della consolazione della volontà circa tutte le cose; come pure lo disse per Davidde: [5] *Vacate, & videte quoniam ego sum Deus*. Cessate da ogni cosa, e vedete, come io son Dio. E un'altra volta dice: [6] *In terra deserta, & invia, & inaquosa: sic in sancto apparui tibi, ut viderem virtutem tuam, & gloriam tuam*. In una terra deserta, arida, e fuor di strada dinanzi a te mi presentai per vedere la tua virtù e la tua gloria. Essendo adunque vero che si magnifica Dio, mettendo il piacere nello staccamento da tutte le cose; maggiormente si magnifica, allontanandolo da queste più maravigliose per collocarlo in lui solo; poichè essendo sopranaturali d'una più sublime entità sono formate: ond'è che lasciandole addietro per fissar in Dio solo il diletto, questo è un attribuire a Dio maggior gloria ed eccellenza che a loro. Imperciocchè quanto più cose uno e più grandi per un altro dispregia, tanto più lo stima ed ingrandisce. Oltre a ciò è Dio anche nella seconda maniera esaltato, separando da questa sorte di opere la volontà; poichè quanto più è Dio senza testimonj e segni creduto e servito; tanto più è dall'Anima esaltato: essendo che crede di Dio più di quello, che possono i segni ed i miracoli farle comprendere.

224. La seconda utilità, mediante la quale si esalta l'Anima, è che scostandosi da tutti i testimonj e segni apparenti la volontà, si solleva ad una Fede molto pura, che le viene da Dio con assai maggiore intensione infusa ed aumentata. Le accresce insieme le altre due Teologiche virtù, che sono Carità e Speranza: coi quali mezzi gode di divine altissime notizie per via del-

[1] *Joan.* 4. 48. [2] *Luce* 10. 20. [3] *l.* 3. *c.* 15. *n.* 170. [4] *Ps.* 63. 8. [5] *Ps.* 45. 11. [6] *Ps.* 62. 3.

dell'oſcuro e nudo abito della Fede; e d'un gran diletto amoroſo per mezzo della Carità, la quale non laſcia in altra coſa, fuorchè nel vivo Iddio, compiacerſi la volontà; e per mezzo della Speranza la laſcia ſoddisfatta. Tutto ciò racchiude un ammirabil frutto, che giova eſſenzialmente e direttamente per la perfetta unione dell'Anima con Dio.

CAPITOLO XXXII.

In cui ſi comincia a trattare del ſeſto genere di beni, di cui può godere la volontà. Si dice quali ſiano, e ſe ne fa di eſſi la prima diviſione.

225. POichè il fine, che ſi ſiamo in queſta opera prefiſſo, è d'incamminare lo ſpirito per via de' beni ſpirituali ſino alla divina unione dell'Anima con Dio; dovendo noi ora in queſto ſeſto genere degli ſpirituali beni appunto trattare, che ſono ad un tale affare i più conducenti, ſarà convenevol coſa, che sì io, come il Lettore con particolare avvertenza fermiamo quì la noſtra conſiderazione. Concioſiachè è coſa certa, che alcuni per difetto di ſcienza a ſolo ſervigio dei ſenſi delle ſpirituali coſe fan uſo, laſciando lo ſpirito voto; per modo che appena vi avrà uno, a cui il ſenſual ſucco non corrompa buona parte dello ſpirito: bevendoſi l'acqua prima che allo ſpirito arrivi, onde ne riman queſto ſecco e voto.

226. Facendoſi dunque al propoſito, mi ſpiego d'intendere per beni ſpirituali tutti quelli, che muovono ed aiutano alle divine coſe, ed al trattenimento dell'Anima con Dio, ed alle comunicazioni di Dio coll'Anima. Cominciando ora dai generi ſupremi a dividerli, dico che i beni ſpirituali ſon di due claſſi, cioè a dire alcuni dilettevoli ed altri penoſi; e ciaſcheduna di queſte pure ammettono due maniere; poichè i dilettevoli altri ſono di coſe chiare, che diſtintamente s'intendono, ed altri di coſe, che con chiarezza e diſtinzione non ſi capiſcono. Li penoſi pure parte a chiare e diſtinte coſe, e parte a confuſe ed oſcure appartengono. Poſſiamo tutti queſti diſtinguere eziandio ſecondo le potenze dell'Anima. Concioſiachè alcuni, inquanto ſon cognizioni, ſpettano all'intelletto, altri, ſiccome abbracciano affetti, includonſi nella volontà, ed altri finalmente immaginarj eſſendo, ſi riducono alla memoria. Laſciando adunque all'avenire i beni penoſi per quella parte, onde appartengono alla notte paſſiva, dove di eſſi ragioneremo, [1] e parimente i piacevoli, che diciam eſſere di coſe confuſe e non diſtinte, per trattarne in ultimo luogo: [2] inquanto che concernono la notizia generale, confuſa, ed amoroſa, per mezzo di cui ſegue l'unione dell'Anima con Dio, e che nel ſecondo libro ſi omiſe, [3] rimettendone di ragionarne in ſul fine, quando ſi divideranno le apprenſioni dell'intelletto; il che nel libro della Notte oſcura compiutamente faremo: [4] laſciando, ripiglio, tutto ciò, di que' dilettevoli beni ſi ragionerà quì, che a chiare e diſtinte coſe ſi riferiſcono.

CAPITOLO XXXIII.

De' beni ſpirituali, che nell'intelletto e nella memoria ponno diſtintamente cadere; e ſi dice come deve la volontà intorno il compiacerſene adoperarſi.

227. VI ſarebbe molto da faticare fra la moltitudine delle apprenſioni della memoria e dell'intelletto, inſegnando alla volontà, come ſi dovrebbe portare circa il godimento, che può in eſſe ſentire; ſe non ſi foſſe di queſte copioſamente nel ſecondo e terzo libro trattato. [5] Perchè però ſi diſſe quivi la maniera, onde quel-

[1] *Nott. oſc. l. 2. c. 5. ſino al* 13. [2] *Ibid. c.* 13. [3] *l. 2. c.* 10. *n.* 48. *e c.* 23. *n.* 92. [4] *Notte oſc. l.* 1. *c.* 10. *n.* 38. *e l. 2. c.* 5. *ſino al* 13. [5] *l. 2. c.* 8. *n.* 45. *l.* 3. *c.* 11. *n.* 161. *e c.* 15. *n.* 170.

quelle due potenze dovevano circa di esse regolarsi per avanzare alla divina unione, e perchè allo stesso modo deve attenersi nel godimento loro la volontà; perciò non è necessario di riferirle in questo luogo: bastando soggiugnere, che dovunque ivi si dice, che delle tali e cotali altre apprensioni quelle potenze si votino, s'intende pure, che deve la volontà del compiacimento loro votarsi. E nella stessa maniera, come si disse che la memoria, e l'intelletto anno circa tutte quelle apprensioni da governarsi, deve egualmente farlo la volontà. Conciosiachè non potendo l'intelletto e le altre potenze ammettere o rifiutar nulla, senza che vi concorra la volontà; evidente cosa è, che la medesima dottrina ad uno giovevole servirà pure all'altra. Veggasi pertanto ivi ciò, che in tal caso ricercasi; perchè in tutti i danni e pericoli colà annoverati caderà l'Anima, se non sa in tutte quelle apprensioni indirizzare a Dio il piacere della volontà.

CAPITOLO XXXIV.

Dei beni spirituali dilettevoli, che nella volontà ponno con distinzione cadere; e si dice di quante maniere siano.

228. A Quattro sorti di beni possiamo tutti quelli ridurre, che ponno essere con distinzione alla volontà di piacere: cioè motivi, provocativi, diretivi, e perfettivi, dei quali andremo ordinatamente favellando; e prima de' motivi, che sono le Immagini, e i ritratti de' Santi, e gli Oratorj, e le ceremonie. Quanto a ciò che le Immagini e i ritratti de' Santi concerne, vi può essere molta vanità e vano compiacimento. Conciosiachè essendo esse Immagini al divin culto tanto importanti, e per muovere a devozione la volontà sì necessarie, come le dimostrano l'approvazione e l'uso, che la Chiesa nostra Madre ne fa: (e però conviene di sempre approfittarsene per destare la nostra tiepidezza) non vi mancano molte persone, che più nella pittura e negli ornamenti loro trovan piacere, di quello che nelle cose che rappresentano.

229. L'uso delle immagini per due principali fini è dalla Chiesa ordinato, cioè per onorare in esse i Santi, e per mezzo loro muovere la volontà, e la divozione verso di essi svegliare. Ora in quanto a questi effetti conducono, sono di grande profitto, e l'uso loro è necessario. Che perciò quelle, che più al naturale e al vivo sono cavate, e che a maggior divozione muovono la volontà, s'anno a eleggere fra l'altre: fermando più gli occhj in ciò, che nel valore e nella curiosità della fattura o dell'ornamento. Imperciocchè v'ha, come dissi, alcune persone, che riguardano più alla curiosità della Immagine ed al suo valore, che a ciò, che rappresenta; e la interiore divozione, che spiritualmente al Santo invisibile devon rivolgere, impiegano nell'affezione ed esterna curiosità; di maniera che si compiaccia e diletti il senso, ed in essa riposino l'amore e il godimento della volontà: la qual cosa impedisce affatto il vero spirito, ch'esige d'annichilare in tutte le particolari cose l'affetto. Questo ben si scorge in un abominevole uso, che presso alcuni de' nostri tempi è invalso; i quali non avendo alle vane gale del mondo abborrimento adornano le Immagini secondo le varie foggie di vesti, che gli uomini vani inventano giornalmente per compimento de' passatempi e delle leggierezze loro; e degli abiti, che vengono in essi ripresi, vestono le Immagini: cosa che dai Santi, che rappresentano, fu sempre abborrita e si abborrisce; proccurando per tal mezzo sì questi che il Demonio di canonizzare le proprie vanità, addattandole ai Santi non senza lor grande

de ingiuria. In tal guisa l'onesta e grave divozione dell'Anima, che da se ogni vanità e vestigio di essa scaccia e rigetta, già si riduce a poco più, che ad un molto curioso e superfluo ornamento ed assetto delle Immagini e ricercate figure, a cui sono affezionati, e la compiacenza loro rivolgono. Così vedrete alcune persone, che non si saziano d'aggiugnere Immagini a Immagini, e che siano d'una tal sorte e fattura, e nella sola tal maniera accommodate; in guisa che il senso ne resti pago, e con molto poca divozione il cuore. Anno costoro un sì forte attaccamento a cotali cose, come ai loro Idoli Mica [1] e Labano [2], l'uno de' quali uscì di casa, gridando a gran voci, perchè glieli avevano rubbati, e l'altro per essi avendo intrapreso, un lungo cammino, ed essendo in gran colera montato, tutti gli arnesi di Giacobbe mise sossopra e ricercò. La persona divota fonda principalmente nell'invisibile la sua divozione, e di poche Immagini abbisogna e si serve, e fra queste di quelle, che più al divino che all'uman essere si conformano: accomodandole a quello e in quelle vesti ancora, che al proprio secolo e stato, e non al nostro convengono: acciocchè non solo di questo secolo le divise non le muovano l'appetito; ma nemmeno di lui si ricordi per loro mezzo: tenendo davanti gli occhj ciò, che ad esso o a qualche sua cosa rassomigli. Anzi neppure in quelle medesime Immagini, che usa, tiene avvinto il cuore; e quindi se gliele levano, non se lo reca a pena, perchè cerca dentro di se la viva immagine di Cristo Crocifisso, per rapporto al quale gode, che tutto le sia tolto, e tutto le manchi; ed ancorchè le tolgano quegli stessi mezzi, che pare più conducano a Dio, si rimane tranquilla. Conciosiachè è maggior perfezione dell'Anima lo starsene con tranquillità e piacere nella privazione di questi motivi, che nel possederli con attaccamento dell'appetito. E per verità quantunque sia ben fatto compiacersi di avere di quelle Immagini e di quegli stromenti, che a maggior divozione l'Anima aiutino; (dovendosi a questo fine scieglierе sempre quelle che muovon più) non è però perfezione lo starvi tanto legato, che con proprietà le possegga, e sia per attristarsene quando gliele levassero. Tenga l'Anima per cosa certa, che quanto più starà con proprietario affetto a qualche Immagine o motivo sensibile attaccata, tanto meno la sua devozione ed orazione a Dio saliranno. Conciosiachè sebbene è vero, che per essere alcune più simili al naturale dell'altre, e più coll'une che coll'altre fomentandosi la devozione, solo per questo riguardo, come vengo ora di dire, più all' une, che all' altre conviene affezionarsi; non devesi fare però col sopraddetto attaccamento di proprietà: di maniera che ciò, che ha da condurre lo spirito a Dio per esse volando, e tosto di quelle e d'ogni altra cosa dimenticandosi, tutto se lo mangi il senso, e si rimanga la persona nel piacere ingolfata degli stromenti; i quali dovendo per solo aiuto dello spirito servire, servano già alle volte per mia imperfezione d'ostacolo, non meno che l'attacco e la proprietà di qualsivoglia altra cosa.

229. Quand'anche però su questo punto delle Immagini ci fosse qualche replica: non essendosi ben intesa la nudità e povertà di spirito, ch'esige la perfezione, non vi potrà certamente essere nella imperfezione, che comunemente intorno i Rosarj si commette; poichè appena vi avrà chi non cada per essi in qualche debolezza, volendo che sia più di questo che di quel lavoro, di tale anzichè d'altro colore e metallo, e con un ornamento piuttosto che con diverso: quantunque tutto ciò non importi nulla, acciocchè Dio esaudisca le preghiere, che con questo o quel Rosario si porgo-

[1] *Jud.* 18. 24. [2] *Gen.* 31. 34.

gono: essendo invece quell'Anima ascoltata, che con semplice e dritto cuore procede, non attendendo ad altro che all'aggradimento di Dio, e nulla curandosi di adoperare questo o quel Rosario, se non fosse a motivo delle Indulgenze.

230. La nostra vana cupidigia è di tal natura e condizione, che vuole in tutte le cose legarsi, e fa come il tarlo, che rode le parti sane, e sì nelle buone che nelle cattive cose esercita il suo mestiere. Conciosiachè che altro significa il goder tu di portare un curioso Rosario, e volere che sia piuttosto fatto in questa che in altra maniera, se non che aver posta in uno stromento la compiacenza? Lo stesso vaglia dello scegliere più questa Immagine che un altra, senza riguardare se ti sveglierà più all'amor di Dio, ma solamente s'è più preziosa o curiosa? certo è che se tu impiegassi il tuo appetito e compiacimento solo in piacere a Dio, d'una o dell'altra cosa punto non cureresti: essendo di molta noia vedere alcune persone spirituali tanto attaccate alla manifattura, ed alla curiosità, ed al vano diletto di cotali stromenti e motivi. Poichè non le vedrete mai paghe, ma sempre cangiando e lasciando gli uni per gli altri, fino a porre in obblio per colpa di questi visibili modi la devozione dello spirito, e stabilirvi in essi un attaccamento di proprietà non punto alle volte diverso da quello, che in altri temporali arnesi con molto danno si stabilisce.

CAPITOLO XXXV.

Si prosegue la materia delle Immagini, e si parla dell'ignoranza, che anno intorno ad esse molte persone.

231. Avrei molto che dire della rozzezza di non pochi circa le Immagini; poichè giugne a tal segno la scioccheria, che alcuni confidano più in una Immagine che nell'altra, portati solamente dall'affezione, che più ad una che ad un'altra figura nodriscono: nella qual cosa si avvolgono una grande ignoranza e degenerazione dal trattare con Dio e dal culto ed onore, che se gli devono, il quale principalmente riguarda la Fede e la purezza del cuore di chi ora. Imperciocchè il concedere Iddio più grazie alle volte per mezzo d'una Immagine anzichè d'un'altra di quella medesima sorte, nasce, (quantunque siavi nella manifattura molta differenza) perchè destino gli uomini la loro divozione più per via di questa che per via di quella. Quindi è, che opera Dio miracoli e fa grazie per intercessione più di una Immagine che di un altra; perchè con quella novità l'addormentata divozione e l'affetto dei Fedeli si destino. E siccome allora per mezzo di quella Immagine si accende la divozione, e si continuano le preghiere; (essendo l'una e l'altre due argomenti, onde si muove Dio ad ascoltare e concedere cio, che se gli dimanda) allora pure e per mezzo di quella Immagine, e in virtù della orazione e dell'affetto continua Dio i favori ed i miracoli; perchè avendo la persona fede e divozione a quella Immagine, viene ad averla al Santo ancora che rappresenta.

232. Non si faccia adunque nelle Immagini riflessione alla diversità del lavoro, onde avere più confidanza nell'una che nell'altra; poichè sarebbe questa una gran rozzezza: ma quelle si stimano più, che più risvegliano la devozione. In conseguenza di che veggiamo, che Dio per purificare maggiormente questa formal divozione, se fa alcune grazie, ed opera miracoli, ordinariamente li fa per mezzo d'Immagini non molto bene scolpite, nè curiosamente dipinte o figurate; perchè dai Fedeli qualche parte di quegli effetti nella pittura o nel lavoro non si rifonda. Molte fiate ancora fuo-

le nostro Signore concedere somiglianti favori per mezzo di quelle Immagini, che in lontani e solitarj luoghi si trovano. Prima perchè con quel movimento d'andare a visitarle cresca più l'affetto, e sia l'atto più intenso. In secondo luogo perchè ad orare fuggano, come faceva il Signore, lo strepito e la gente. Per la qual cosa chi va in pellegrinaggio fa bene di andarvi, quando non v'è concorso, comecchè il tempo sia straordinario; e quando ci va molto popolo, non mai glielo consiglierei: poichè ordinariamente ritornano più distratti che non v'andarono. Ed in fatti prendono molti il pellegrinaggio, e ci vanno più per ricreazione che per divozione; e perciò se non v' è divozione e fede, neppur l'Immagine sarà sufficiente. O quanto viva Immagine si era il nostro Salvatore nel mondo! e con tutto ciò chi non era dalla Fede animato, quantunque con esso lui si accompagnasse, e le sue opere maravigliose vedesse, non se ne approfittava. E questa era la cagione, perchè, [1] come dice l'Evangelista, nella sua patria non operava molte virtù.

233. Voglio parimente a questo passo riferire alcuni effetti sopranaturali, che alcune Immagini in certe particolari persone alle volte cagionano: cioè a dire, che inferisce Iddio in alcune Immagini un tale singolare spirito, che lasci nella mente impressa la figura della Immagine, e la divozione che cagionò, portandola seco quasi presente; e quando attualmente di quella si ricorda, risvegli il medesimo spirito, come allorchè la vide, alle volte meno ed alle volte più: il quale spirito poi non trovino in un'altra Immagine, sebbene meglio travagliata.

234. Anno del pari alcune persone più tenerezza a certe manifatture, che non l'anno ad altre, ed in alcune non procederà ciò, che da naturale affezione e piacere, (siccome uno si appagherà più d' un viso che d'un altro) e ad essa naturalmente più si affezionerà, e la porterà più alla sua fantasia presente; ancorchè non sia, come l'altre, bella: poichè a quella maniera di forma e di figura il suo genio inclina. Così penseranno molti che l'affetto verso la tale o tal altra Immagine sia divozione, ed altro forse non sarà, che naturale compiacenza e propensione. Altre volte accade, che mirando una Immagine, la veggano muoversi, o mutar sembiante, o far segni, o dar ad intendere qualche cosa, o parlare. Questa maniera e quella ancora degli effetti sopranaturali, che abbiamo quì delle Immagini riferiti, quantunque sia vero, che non di rado siano sinceri e buoni affetti, producendoli Dio o per accrescere la divozione, o perchè l'Anima ne tragga qualche appoggio, a cui per essere alquanto debole si raccomandi, e molte volte servano a non distrarsi: altre fiate però non sono veri, e suole cagionarli il Demonio per nuocere ed ingannare. Per tanto intorno a tutto ciò daremo nel seguente capitolo qualche ammaestramento.

CAPITOLO XXXVI.

Come si deve dirigere a Dio per mezzo dell' oggetto delle Immagini il piacere della volontà; di maniera che essa non erri, e non le siano quelle d' impedimento.

235. Siccome sono le Immagini di gran giovamento per ricordarsi di Dio e de' Santi, e per muovere a divozione la volontà, usando di esse per la via ordinaria, come conviene; così pure conferiranno a grandemente errare, se, quando circa di esse qualche sopranatural cosa succede, non sapesse l'Anima regolarsi, com'è dicevole, per andare a Dio. Conciosiachè uno de i mezzi, con cui agevolmente il Demonio tira a se l'Anime incaute, e il cammino della verità dello

[1] *Lucæ* 4. 23.

lo ſpirito loro impediſce, ſi è il ſervirſi di coſe rare e ſtraordinarie, che fa comparire o nelle Immagini materiali e corporee, che uſa la Chieſa, o in quelle, che ſuole imprimere nella fantaſia ſotto la figura d'un tale o tal altro Santo, o ſotto la propria Immagine trasfigurandoſi in Angelo di luce per ingannare. L'aſtuto Demonio per verità proccura di traviſarſi in que' medeſimi mezzi, che adoperiamo in luogo di rimedio ed aiuto, a fine di coglierci più incauti. E perciò l'Anima buona anche nel bene ſempre deve temere, portando il male con ſeco il teſtimonio di ſe. A fine pertanto di ſchivare tutti i danni, che ponno in queſto caſo all'Anima ſeguire, e ſono o eſſere fraſtornata dal volare a Dio, o ſervirſi baſſamente e con ignoranza delle Immagini, o eſſere per mezzo di eſſe ingannata; le quali coſe ſono quelle, che di ſopra notaſſimo: ed a fine ancora di purificare in eſſe il piacere della volontà, e per mezzo loro indirizzare l'Anima a Dio, (ch'è quanto la Chieſa nell' uſo loro pretende) voglio dare in queſto luogo un avvertimento, che baſta per tutto. Sia dunque, che poichè ci ſervono le Immagini di motivo per le coſe inviſibili, proccuriamo in eſſe unicamente il motivo e l'affetto, che deſtano: ponendo il piacere della volontà nel vivo, che rappreſentano. Abbia pertanto il Fedele queſta attenzione, che vedendo una Immagine non voglia in eſſa imbeverne i ſenſi, o ſia l'Immagine corporale, o immaginaria, o ſia di bella fattura e di ricco abbellimento, o muova divozione ſenſibile, o ſpirituale; non curandoſi punto di queſti accidenti, nè ad eſſa riflettendo: ma fatta all' Immagine l'adorazione, che comanda la Chieſa, alzi toſto da eſſa la mente a ciò, che rappreſenta, collocando in Dio il ſapore e il godimento della volontà colla divozione ed orazione del ſuo ſpirito, o mettendolo nel Santo, che invoca; acciocchè quel, che devono avere la perſona viva e lo ſpirito, non ſe lo portino la pittura e il ſenſo. Di tal maniera non ſarà ingannato, nè impedirà lo ſpirito e il ſenſo, che a Dio liberamente non vadano: e quella Immagine, che ſopranaturalmente gli recaſſe divozione, più copioſamente gliela recherà, ſubito coll'affetto innalzandoſi a Dio. Conciosiachè qualunque volta fa Dio queſte o altre grazie, le fa ſempre inclinando l'affetto ed il piacere della volontà alle coſe inviſibili; e così vuole, che facciamo anche noi, annichilando la forza ed il ſucco delle potenze circa tutte le coſe viſibili e ſenſibili.

CAPITOLO XXXVII.

Si proſegue la materia de' beni motivi, e ſi parla degli oratorj, e de' luoghi a far orazione deſtinati.

236. PArmi che ſiaſi già ſpiegato, come circa gli accidenti delle Immagini può lo ſpirituale, compiacendoſi in eſſe, commettere delle imperfezioni forſe più pericoloſe, che nelle altre coſe corporali e temporali. Dico forſe più pericoloſe, perchè dicendo: ſon coſe ſante, ſi aſſicurano più, e non temono del naturale attaccamento la proprietà. Quindi talora s'ingannano aſſai, penſando d'eſſere già pieni di divozione, perchè provano in ſe verſo di queſte ſante coſe piacere; e per avventura la coſa non è più, che una inclinazione ed un appetito naturale, che in quelle, ſiccome in altre coſe, ripongono. Da quì ne viene, (cominciando a trattare degli Oratorj) che non ſi ſaziano alcune perſone di adunare molte Immagini nel proprio Oratorio, compiacendoſi dell'ordine ed aſſettamento, in cui le pongono; affinchè il loro Oratorio ſia ben adornato e compariſca; e in Dio non compiacendoſi più di prima, anzi molto meno: perchè, come abbiam det-

to, [1] il piacere, che a quegli ornamenti dipinti rivolgono, lo detraggono al vivo. Che quantunque sia vero, che tutto l'ornamento, e la disposizione, e riverenza, con cui si ponno venerare le Immagini, sia sempre poca; (e perciò coloro, che con poca decenza e poco rispetto le serbano, sono degni d'essere molto ripresi; come anche quelli, che ne hanno alcune sì male scolpite, che invece di accrescerla tolgono la devozione; ond'è, che dovrebbonsi sospendere alcuni artefici nel proprio mestiere imperiti e rozzi) nulladimeno che relazione ha ciò all'affetto di proprietà, all'attaccamento, ed all'appetito, che provi verso questi ornamenti e queste esteriori politezze; quando in tal guisa t'ingolfano nel senso, che impediscono molto al tuo cuore d'andar a Dio, e di amarlo, e di metter per suo amore ogni altra cosa in dimenticanza? Che se questo amore manchi per colpa dell'altro, non solamente non sarà a Dio grato; ma piuttosto ti castigherà, per non aver in tutte le cose cercato più il suo gusto che il tuo. Potrai ciò intender bene in quella festa, che fecero a sua Maestà, [2] quando entrò in Gerusalemme; poichè ricevendolo essi con tante canzoni, e tanti rami, pure il Signore piagneva sul riflesso, [3] che alcuni avendo il cuore molto da lui alieno, mostravano di appagarsi con quegli esteriori segni e addobbamenti: [4] *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*. Intorno a che possiam dire, che facevano più festa a se medesimi che a Dio: come accade a molti oggidì, che quando si celebra in qualche luogo alcuna sollennità, sogliono più rallegrarsi, perchè si prenderanno in essa piacere o nel vedere ed essere veduti, o nel mangiare, o in altre guise, che per far a Dio cosa grata. Nelle quali inclinazioni ed intenzioni non danno gusto alcuno al Signore; massime que' medesimi, che celebrano le feste, quando inventano di frapporvi cose ridicole e indivote per muovere a risa la gente, onde più si distraggano; ed altri vi pongono cose atte a dilettar più il popolo, che a destar in lui divozione. Or che dirò di altri fini, che anno non pochi? che degl'interessi nelle feste che celebrano? ai quali interessi, più che al servigio di Dio, rivolgono la mira e lo studio: Eglino, e Dio che li vede, lo sanno. Nell'una però o nell'altra maniera che la cosa passi, credano di celebrare più a se stessi, che a Dio la festa: perchè ciò, che per proprio o per piacere degli uomini si fa, Iddio non lo prende a suo conto; anzi molti staranno diportandosi con coloro, che si radunano alle feste di Dio, e Dio starà allo stesso tempo con essi sdegnandosi; come seguì co' figliuoli d'Israello, quand'erano in festa d'intorno all'Idolo [5] cantando, e danzando, e immaginandosi di celebrare la solennità del Signore; poichè molte migliaia di essi ne uccise. O come avvenne ai sacerdoti Nadadde e Abiudde figliuoli d'Aronne, [6] che fece Dio cogl'incensieri alla mano morire, perchè gli offerivano straniero fuoco. O come a colui che mal in arnese e disadorno alle nozze intervenne; [7] e fu dal Re coi lacci alle mani e ai piedi nelle tenebre esteriori fatto gittare. Ne' quali essempj si scorge quanto soffra di mala voglia Iddio nelle adunanze fatte ad onor suo cotali irriverenze. O Signore Iddio mio! Quante feste vi fanno i figliuoli degli uomini, nelle quali n'esce più il Demonio che voi colla sua! E costui in esse compiacesi perchè vi fa, come il negoziante, la sua fiera. O quante volte direte in esse a ragione: [8] *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*. Questo popolo colle sole labbra mi onora, ma il cuor loro è da me lontano, servendomi senza ragione! Imperciocchè la principal cagione, per cui dev'essere Iddio servito, si è per esser quel-

[1] *l.* 3. *c.* 35. *n.* 232. [2] *Matth.* 21. 9. [3] *Lucæ* 19. 41. [4] *Matth.* 15. 8. [5] *Ex.* 32. 7. & 28. [6] *Levit.* 10. 1. & 2. [7] *Matt.* 22. 12. & 13. [8] *Matth.* 15. 8.

quello ch' egli è, non frapponendovi altri fini più bassi. Ritornando adunque a ragionare degli Oratorj, dico che alcuni più per proprio piacere gli addobbano, che per piacere a Dio; ed altri anno sì poco pensiero della divozione loro dovuta, che non li stimano più de' loro gabinetti profani; e v' ha di quelli ancora, che non li stimano tanto: compiacendosi più nelle profane cose che nelle divine. Ma lasciamo ora questo, e proseguiamo a favellare di quelli, che filano più sottilmente (cioè di quelli che per divote persone si tengono); poichè molti di questi inclinano tanto a tener legato l' appetito e la compiacenza nel proprio Oratorio e ne' suoi ornamenti, che quanto dovrebbero impiegare di tempo in orazioni a Dio e nell' interno raccoglimento, lo spendono in questo; e non finiscono d'avvedersi, che non essendo ciò all'interiore ritiramento ed alla pace dell' Anima ordinato, si distraggono tanto in esso, quanto nelle altre cose; e ad ogni passo in un tale appetito e piacere s' inquietano: massimamente se glielo volessero levare.

CAPITOLO XXXVIII.

Come dobbiamo servirsi degli Oratorj e delle Chiese, indirizzando per mezzo di esse lo spirito a Dio.

237. PEr incamminare lo spirito a Dio in questo genere di mezzi, conviene avvertire, che ai principianti agevolmente si concede, anzi è convenevole di trovare nelle Immagini qualche piacere sensibile, e qualche sapore negli Oratorj, e in altre cose divote visibili; non avendo essi ancora divezzato e staccato dalle cose del secolo il palato; acciocchè col mezzo d' un tal piacere lascino gli altri. Alla guisa che si fa col bambino, a cui per isgombrare d'una cosa la mano, se gli occupa con un'altra; affinchè lasciandolo colle mani vote non pianga. Ma lo Spirituale, che vuol avanzare, è forza che si spogli anche di tutti questi piaceri ed appetiti, in cui può dilettarsi la volontà. Conciosiachè il puro spirito molto poco a veruna cosa di questi oggetti si lega, ma solo nell' interiore raccoglimento e nella mentale conversazione con Dio; e quantunque delle Immagini e degli Oratorj s'approfitti, è però molto di passaggio, e subito trascorre collo spirito in Dio, mettendo tutto il sensibile in obblio. Comecchè pertanto sia meglio orare, dove si trova maggior decenza; nulla ostante però tutto questo si scelga quel luogo, dove meno s'impediscano i sensi e lo spirito dall' andare a Dio. Intornoache ci conviene usurpare quelle parole, che il nostro Salvatore alla donna Samaritana rispose, quando la interrogò, qual fosse un più acconcio luogo ad orare, il tempio, o il monte? dicendo, che la vera orazione non istava al monte connessa; ma che gli adoratori al suo Padre grati erano coloro, che lo adoravano in ispirito e verità: [1] *Venit hora, & nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu & veritate. Nam & Pater tales quærit, qui adorent eum. Spiritus est Deus, & eos, qui adorant eum, in spiritu, & veritate oportet adorare.* Laonde quantunque i templi e i luoghi ameni siano all'orazione dedicati ed opportuni; (non dovendosi noi della Chiesa per altro uso servire) tuttavia ad un affare di commercio tanto interno, come è questo che con Dio si ha, quel luogo si deve eleggere, che meno occupi e tragga il senso dietro di se. Quindi non dev'essere luogo ameno e al senso dilettevole; (come sogliono alcuni proccurarlo) perchè in vece di raccogliere lo spirito, non finisca il tutto in ricreazione, e gusto, e sapore del senso. Al quale effetto giovano i luoghi solitarj ed anche alpestri; perchè lo spirito sodamente e dirittamente a Dio salga, non essendo

[1] *Joann.* 4. 23. & 24.

do dalle visibili cose impedito o rattenuto; le quali sebbene talora lo aiutano a sollevarsi, ciò più presto si ottiene, dimenticandosene subito, e rimanendosi in Dio. Per ciò il nostro Salvatore scieglieva ordinariamente per orare solitarj luoghi e di tal natura, che non occupassero molto i sensi; (a fine di darci esempio) ma che innalzassero l'Anima a Dio: com'erano i monti, che più si levavano dalla terra, e sono per lo più spelati senza materia di sensitiva ricreazione. Laonde il vero Spirituale non mira, che al solo interno raccoglimento in oblio di questa o di quell'altra cosa; elegendo ad un tal fine il luogo dagli oggetti e gusti sensibili più libero e distogliendo l'attenzione da tutte queste cose per potere più da solo e lungi dalle creature col suo Dio compiacersi. Imperciocchè è una cosa osservabile il vedere alcuni Spirituali, che s' impiegano tutti in assettare Oratorj, ed accommodare luoghi aggradevoli alla propria condizione o inclinazione; e del raccoglimento interno che si è il più importante, ne fanno minore stima, e perciò molto poco se ne procacciano; perchè se ne avessero, non potrebbono in que'modi e in quelle guise trovar diletto anzi verrebbero loro a noia.

CAPITOLO XXXIX.

Si prosegue tuttavia ad incamminare circa le sopraddette cose lo spirito verso l'interiore raccoglimento.

238. LA cagione adunque perchè alcuni Spirituali non mai finiscono di entrare ne'veri diletti dello spirito, si è perchè non terminano mai di distolgere da queste esteriori visibili cose l'appetito del godimento. Avvertano questi tali, che quantunque luogo decente ed alla orazione destinato siano il Tempio e l'Oratorio visibile, e l'Immagine serva di motivo; con tutto questo non ha ciò da seguir di maniera, che tutto il gusto ed il sapore dell'Anima si spendano nel Tempio visibile e nel motivo; e si dimentichi poi di orare nel tempio vivo, che si è l' interno raccoglimento dell' Anima. Conciosiachè per avvisarne di ciò disse l'Apostolo S. Paolo: [1] *Nescitis, quia Templum Dei estis, & spiritus Dei habitat in vobis?* Avvertite, che i vostri corpi sono tempio dello Spirito Santo, che in voi dimora. E Cristo in San Luca affermò, che il Regno di Dio sta dentro di noi: [2] *Ecce enim Regnum Dei intra vos est.* Ed a questa considerazione pure ci fa scorta l'autorità, che abbiamo di Cristo allegata, cioè a dire: [3] *Qui adorant eum, in spiritu, & veritate oportet adorare*. E' necessario che i veri adoratori adorino Dio in ispirito e verità. Perciocchè molto poco conto fa Dio de' tuoi Oratorj e ben disposti luoghi, se tenendo ad essi l'appetito e il godimento legati, possiedi meno d'interior nudezza, che si è la povertà spirituale nella annegazione di tutte le cose, che puoi possedere.

239. Deve adunque a fine di purgare la volontà da questo vano appetito e compiacimento, e a Dio nella tua orazione indirizzarla, attendere solamente, che la tua coscienza sia pura, e la tua volontà tutta in Dio, e la mente in lui con sincerità collocata: e come si è detto, [4] eleggere il luogo più remoto e solitario che potrai, e tutto il piacere e gusto della tua volontà rivolgere ad invocare e glorificar Dio, e di questi gusterelli e diletti dell' esteriore non farne caso; anzi proccura di rifiutarli. Perchè se si addata l'Anima al sapore della divozione sensibile, non mai accerterà di passare alla forza del diletto dello spirito, che nella nudità spirituale mediante l'interiore raccoglimento si trova.

CA-

[1] ad Cor. 3. 16. [2] Lucæ 17. 21. [3] Joan. 4. 24. [4] lib. 3. c. 38. n. 237.

CAPITOLO XL.

Di alcuni danni, in cui cadono coloro, che nella sopraddetta maniera si applicano al godimento sensibile delle cose e dei luoghi divoti.

240. Molti danni e circa l'interno e circa l'esterno allo Spirituale derivano dal volersi al sensitivo piacere intorno le sopraddette cose applicare. Perchè quanto allo spirito non mai arriverà a quell'interno raccoglimento, che consiste nel forpassare tutto ciò, e far che l'Anima di qualsivoglia sapore sensibile si dimentichi, ed entri nel vivo del ritiramento di se, e le virtù con fortezza acquisti. Quanto all'esteriore le cagiona, che non si accommodi ad orare in tutti i luoghi, ma in quelli soli, che le tornano a genio; onde molte volte lascierà l'orazione, perchè non è fatto quel luogo alla sua portata; non diversamente da ciò, che si suol dire, che per alcuni il libro non è quel del contado. Oltre di ciò questo appetito le cagiona molte varietà; imperciocchè son questi di coloro, che non mai in un luogo, anzi alle volte neppure perseverano in un medesimo stato: essendo che ora li vedrai in un luogo ora in un altro, ora appigliarsi ad un Romitorio ed ora ad un altro, ora addobbarsi una Capelletta ed ora un'altra: e questi sono eziandio di coloro, che consumano la vita in cangiamenti di stato e in varj modi di vivere. Che siccome anno quel solo fervore e sensibile diletto circa le cose spirituali, e non si sono mai sforzati di arrivare al raccoglimento di spirito per via dell'annegazione della propria volontà, e della pazienza in soffrire di starsene a disagio: tutte le volte che veggono un luogo a parer loro divoto, o qualche maniera di vita o stato, che al genio ed alla inclinazione loro corrispondano, incontanente lo seguono, e lascian quello che prima avevano scelto. E siccome dal solo sensibil gusto furono mossi, quindi è, che d'un'altra cosa vanno ben presto in traccia? non essendo il gusto sensibile costante, e ben tosto mancando.

CAPITOLO XLI.

Di tre diversi luoghi divoti, e come deve la volontà intorno ad essi portarsi.

241. Tre maniere di luoghi io trovo, per mezzo de'quali suol Dio muovere a divozione la volontà. La prima maniera sono alcune disposizioni di terre e siti, che coll'aggradevole comparsa della lor varietà, o nello scompartimento del terreno, o degli alberi, o per via della solitaria quiete naturalmente risvegliano la divozione; e giova molto di questi luoghi servirsi, quando obbliandoli tosto, s'indirizza a Dio senza indugio la volontà: siccome per giugnere al fine non si deve fermarsi ne' mezzi e nel motivo, se non quanto basta. Conciosiachè proccurando di ricrear l'appetito, e trarne un sensibile diletto, ne ricaveranno piuttosto aridità di spirito e distrazione spirituale; perchè il soddisfacimento ed il sapore di spirito nel solo interno raccoglimento si trovano. Standosi pertanto in quel luogo dimenticati del luogo, devono proccurare di starvi nel loro interno con Dio, come se in quel luogo non fossero; poichè andando, come abbiam detto, dietro al sapore ed al piacere del luogo or di quà or di là; questo si è un rintracciare piuttosto ricreazione sensitiva e instabilità d'animo, che quiete spirituale. Così facevano gli Anacoreti ed altri Santi Romiti, che ne' vastissimi ed amenissimi deserti eleggevano il più angusto luogo, che lor potesse bastare; e quivi strettissime celle fabbricavano, e nelle grotte si rinchiudevano. In un

di

di sì fatti luoghi soggiornò S. Benedetto tre anni, ed un altro si legò ad una fune per non prendere cosa o andare, se non dove quella arrivasse, e di somigliante maniera fecero molti, che ad annoverarli non si finirebbe mai. Conciosiachè intendevano molto bene que' Santi, che senza estinguere l'appetito e la cupidigia di trovar gusto e sapore spirituale, non potevano giugnere al vero diletto, nè uomini di spirito diventare.

242. La seconda maniera è più particolare, essendo di certi luoghi; (non intendo più de' deserti che di qualsivoglia altro) dove Dio suol fare a particolari persone alcune molto squisite grazie spirituali; di maniera che resta ordinariamente il cuore di quella persona inclinato al luogo, in cui ricevette la grazia, e sente alle volte in se certi desiderj ed ansie grandi di colà portarsi: quantunque andandovi non vi provi gli effetti di prima, non dipendendo questi dal suo arbitrio; perchè Dio tali grazie concede quando, come, e dove vuole senza legarsi nè a luogo, nè a tempo, nè all' arbitrio di coloro cui le concede. Contuttociò è ben fatto visitarli, purchè vada l'uomo a quivi orare coll'appetito d'ogni affezione di proprietà spogliato, e ciò per tre ragioni. La prima perche quantunque Iddio non si attenga a luogo, pare nondimeno, che voglia esser quivi dall' Anima lodato, facendole in quel luogo tal grazia. La seconda perchè l' Anima si ricorda d' esser grata a Dio intorno a ciò, che colà ricevette. La terza perchè tuttavia con quella memoria la divozione colà più si risveglia. Per queste cagioni adunque si deve andarvi, e non già pensando che stia il Signore legato a farle quivi le grazie, di maniera che nol possa dovunque ei vuole; perchè l' Anima è per lo Signore luogo più decente e proprio, che verun altro luogo corporale. Così leggiamo nella Sacra Scrittura, che Abramo [1] edificò un altare nel medesimo luogo, dove gli era comparso Dio, e quivi invocò il suo santo nome; [2] e dopo molto tempo dall' Egitto ritornando, passò per la medesima strada, in cui se gli era Dio fatto vedere, e di nuovo sullo stesso altare, che vi aveva edificato il Signore invocò. Similmente Giacobbe segnò il luogo, [3] dove gli era comparso Dio alla scala appoggiato, erigendovi una pietra unta coll' oglio. Ed Agara pose nome al luogo dell'apparizione dell'Angelo, avendolo in gran pregio e dicendo: [4] *Profecto hic vidi posteriora videntis me*. Per certo ch' io ho veduto quì le spalle di colui, che mi vede.

243. La terza maniera è di alcuni luoghi particolari, che Dio elegge per esser quivi invocato e servito: siccome fece del monte Sinai, dove diede a Mosè la legge; [5] e del luogo che accennò ad Abramo, [6] perchè il suo figliuolo vi sacrificasse; e dell' Orebbo pure, dove comandò al nostro Padre Elia, che si portasse per darsegli a vedere. [7] V'è pure il luogo, che ad onor suo S. Michele dedicò, cioè il monte Gargano, apparendo al Vescovo Sipontino e dicendo: Ch'egli aveva in custodia quel luogo, perchè ivi a Dio una Capella in memoria degli Angioli si dedicasse [8]. E la gloriosa Vergine elesse in Roma col singolar segno della neve un luogo, acciocchè Patricio in onor del suo nome un Tempio vi fabbricasse. [9] La cagione poi per la quale trasceglie questi luoghi fra gli altri, in cui sia lodato, a lui solo è nota. Ciò che a noi tocca di sapere si è, che tutto dirigesi a nostro profitto, e per ascoltarvi in que' luoghi le nostre orazioni, e dovunque con perfetta fede il pregassimo: comecchè ne' luoghi al servigio di lui consecrati vi sia più occasione di essere da Dio uditi; essendo a questo effetto dalla Chiesa assegnati e dedicati.

CA-

[1] *Gen.* 12. 8. [2] *Ibid.* 13. 4. [3] *Ibid.* 28. 18. [4] *Ibid.* 16. 13. [5] *Exod.* 24. 12. [6] *Gen.* 22. 2. [7] 3. *Reg.* 19. 8. [8] *Brev. lect.* 6. *in Festo Appar. S. Mich.* [9] *Ibid. in Festo S. Mariæ ad Nives.*

CAPITOLO XLII.

Che tratta d'altri motivi di orare da molti usati, e sono una gran varietà di ceremonie.

244. GL'inutili compiacimenti e l'imperfezione d'attaccamento, in cui circa le sopraddette cose cadono molti, sono per avventura in parte tollerabili, perchè con qualche innocenza gl'incorrono. E' insopportabile però il grande attacco, che anno alcuni a molte guise di ceremonie, da gente poco illuminata introdotte, e manchevoli nella semplicità della Fede. Lasciamo ora quelle, che racchiudono in se alcuni straordinarj nomi e termini, che non significan nulla, ed altre cose non sacre, che uomini pazzi, e d'anima rozza, e d'averne sospetto sogliono nelle loro orazioni frapporre: dovendole omettere in questo luogo, perchè sono chiaramente cattive, e non vanno senza colpa, anzi bene spesso senza un occulto patto col Demonio; onde a sdegno e non a misericordia provocano il Signore. Di quelle sole però voglio quì ragionare, di cui al giorno d'oggi non pochi con indiscreta divozione fan uso, non essendo con quelle sospettose maniere frammischiate; e perciò collocando tanta efficacia e fede in que' modi, con cui vogliono le orazioni e devozioni loro compire, si persuadono che, se da que' limiti un punto si esce e si manca, non faranno profitto, nè da Dio saranno ascoltati: con che vengono ad aver più fiducia in sì fatte circostanze, che nel vivo della orazione non senza grande irriverenza ed ingiuria di Dio. A cagion d'esempio, che sia la Messa con tante candele, e non più nè meno, celebrata, che la dica un Sacerdote d'un tale o tal altro Ordine, ed a quell' assegnata ora, nè prima nè poi, e dopo il tal giorno, nè avanti nè dopo: che le orazioni o stazioni siano in tanto numero, e a certi tempi, e con cotali ceremonie e atteggiamenti; e che tutto ciò nè avanti nè dopo, nè in altra maniera si faccia, e che la persona destinata a farle abbia le tali prerogative e proprietà; e pensano che, mancando alcuna di quelle condizioni, che si sono proposte, non si venga a capo di nulla, ed altre mille cose che sogliono fare. Il peggio poi e l'intollerabile si è, che alcuni al fine di quelle loro ceremoniali orazioni vogliono sentire in se qualche effetto, e che si adempia ciò che chiedono, o sapere che si adempirà: il che non è altro che un tentare Dio, e muoverlo a grave sdegno; tanto che dà talora al Demonio licenza, perchè gl' inganni: facendo loro sentire e intendere cose dal profitto dell'Anima molto lontane. Il che si meritano coloro per l'affetto di proprietà, che anno verso le loro orazioni: non desiderando più, che si eseguisca la volontà di Dio, di quello che le cose da essi pretese; le quali non mai succederanno lor bene, perchè non pongono in Dio tutta la loro fiducia.

CAPITOLO XLIII.

Come per mezzo di queste divozioni si devono a Dio indirizzare la compiacenza e la forza della volontà.

245. SAppiano adunque costoro, che quanto più a queste ceremonie s'appoggiano, tanto meno di fiducia pongono in Dio; e da lui ciò che bramano non otterranno. Vi sono alcuni, che operano più dalla pretensione condotti che dall'onore di Dio; e quantunque suppongano di voler che si faccia, se la cosa è di servigio di Dio, e quando no si lasci; tuttavia spinti dall'affetto di proprietà e del vano godimento che vi trovano, eccessivamente moltiplicano le preghiere per quelle cose; quando sarebbe meglio di-

dirigerle ad altre di maggior loro importanza: come a mondare da dovero le loro coscienze, e coi fatti attendere al negozio della propria salute, posponendo a questa qualunque altra dimanda. In tal maniera ottenendo ciò che più importa, otterranno pure del rimanente le cose che più vorranno, e (quantunque non lo chiedessero) meglio ancora e prima di quello, che se vi avessero posta in tali preghiere tutta la forza; perchè così per lo suo Vangelista promise il Signore dicendo: [1] *Quærite ergo primum Regnum Dei, & justitiam ejus; & hæc omnia adjicientur vobis*. Pretendete prima e principalmente il Regno di Dio e la sua giustizia; e tutte queste altre cose vi si aggiugneranno. Imperciocchè questa si è la pretensione e la dimanda, di cui più si compiace; e perchè siano esaudite le petizioni del nostro cuore non c'è miglior mezzo, che mettere la forza della nostra orazione in quella cosa, che dà più piacere a Dio. Conciosiachè allora non solo ne concederà quel, che dimandiamo cioè la salute, ma le cose pure che conosce esserci convenevoli e di giovamento, sebbene non le chiediamo; come lo dà bene ad intendere in un salmo Davidde dicendo: [2] *Prope est Dominus omnibus invocantibus eum: omnibus invocantibus eum in veritate*. Il Signore sta presso di quelli che lo invocano, e lo invocano con verità. Ora coloro lo chiamano con verità, che lo pregano delle cose più alte e vere, come le cose sono della salute, dicendo di questi: [3] *Voluntatem timentium se faciet, & deprecationem eorum exaudiet, & salvos faciet eos. Custodit Dominus omnes diligentes se*. Il Signore adempirà i voleri di chi lo teme, ed esaudirà le loro preghiere, e li salverà; perchè custodisce Dio coloro che l'amano. Così questo loro starsi tanto vicino, ch'esprime Davidde, non è altro che uno starsi compiacendoli e concedendo loro ciò che non anno neppur in idea di domandare. Conciosiachè allo stesso modo leggiamo, che avendo Salomone accertato in chiedere a Dio una cosa, ch' era di suo piacere, cioè la sapienza, onde il suo popolo governando cogliere nel giusto, gli rispose Dio: [4] *Quia hoc magis placuit cordi tuo, & non postulasti divitias, & substantiam, & gloriam, neque animas eorum, qui te oderant, sed nec dies vitæ plurimos: petisti autem sapientiam, & scientiam, ut judicare possis populum meum, super quem constitui te Regem: sapientia, & scientia data sunt tibi; divitias autem, & substantiam, & gloriam dabo tibi, ita ut nullus in Regibus, nec ante te, nec post te fuerit similis tui*. Perchè più d'ogni altra cosa ti piacque la sapienza, e non domandasti vittorie colla morte de' tuoi nemici, nè ricchezze, nè lunga vita; io ti do non solo la sapienza che chiedi, perchè tu possa giustamente il mio popolo governare; ma ti darò anche quelle cose, che non mi hai ricercate, cioè ricchezze, e sostanze, e gloria tale, che nè prima nè poi siavi stato un Re a te somigliante. E così per l'appunto fece, pacificandogli di maniera tutti i nemici, che gli pagassero tutti all'intorno tributo, e non lo molestassero. Lo stesso leggiamo nel Genesi, dove promettendo Dio ad Abramo di moltiplicare del suo legitimo figliuolo la discendenza, come le stelle del Cielo, secondo ciò che gli aveva chiesto, ✠ soggiunse: [5] *Sed & filium ancillæ faciam in gentem magnam, quia semen tuum est*. Propagherò pure la stirpe del figliuolo della tua schiava, perchè si è anch' egli figliuolo tuo. In questa maniera adunque si devono a Dio indirizzare le forze della volontà e la compiacenza di questa nelle dimande; non curando di appoggiarle ad invenzioni di ceremonie, che non usa nè approva la Chiesa Cattolica; e la-

[1] *Matth*. 6. 33. [2] *Ps*. 144. 18. [3] *Ibid*. 19. [4] 2. *Paral. c*. 1. *n*. 11. & 12. [5] *Gen*. 21. 13.

e lasciando che il Sacerdote dica la Messa, come gli ha ordinato di fare la Chiesa, da cui fu ivi posto in suo luogo; nè volendo essi usar nuovi modi, come se fossero dello Spirito Santo e della Chiesa più intelligenti. Che se per mezzo d'una tale semplicità Iddio non gli esaudisce, credano che con tutte le loro invenzioni non gli ascolterà. Nelle altre ceremonie pure circa il recitare e simili divozioni non vogliano appoggiarsi colla volontà a ceremonie e foggie d'orare diverse da quelle, che c'insegnarono Cristo e la sua Chiesa; imperciocchè chiara cosa è, che quando lo pregarono i suoi discepoli, che insegnasse loro a far orazione, [1] avrà ad essi suggerito tutto ciò, che fosse per giovare, acciocchè n'esaudisse l'eterno Padre: siccome quegli che penetrava molto bene la di lui volontà; e pure insegnò loro quelle sole sette petizioni del *Pater noster*, in cui si racchiudono tutte le nostre spirituali e temporali necessità, e non prescrisse loro altre maniere di parole e di ceremonie. Anzi in un altro luogo gli ammaestrò, che quando oravano non volessero molto parlare; poichè ben sapeva il nostro Padre celeste ciò, che ne fosse spediente: [2] *Orantes autem nolite multum loqui .... scit enim Pater vester quid opus sit vobis*. Solamente con molte esaggerazioni ne incaricò, che perseverassimo nella orazione, cioe a dire in quella del *Pater noster*, dicendo altrove; [3] *Oportet semper orare, & non deficere*. Che ci è necessario di far sempre orazione e non mai cessare. Ma non c'insegnò per questo di cangiar petizioni, si bene che molte volte, e con fervore e con ponderazione si ripetano; perchè, ripiglio, in esse contiensi tutto ciò ch'è volontà di Dio e a noi dicevole. Per la qual cosa allorchè sua Maestà all'eterno suo Padre fece tre volte ricorso, tutte tre le volte orò colle parole medesime del *Pater noster*, come lo dicono gli Evangelisti: [4] *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste; veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu*. Padre se non può avvenire ch'io non beva questo calice, si faccia pure la tua volontà. E le ceremonie, colle quali ad orar c'insegnò, una son delle due, o che segua entro il nascondiglio del nostro ritiro, dove senza strepito e senza renderne ad alcuno ragione lo possiamo con più perfetto e puro cuore eseguire secondo che egli disse: [5] *Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, & clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito:* Quando orerai, entra nella tua stanza, e chiusa avendo la porta vi ora; o pur che segua ne' solitarj deserti, e nel migliore, e più quieto tempo della notte, com'egli faceva. Così non accade assegnar tempo, nè giorni particolari, nè usare altre maniere, o scambiare parole ed orazioni; ma di quelle solamente servirsi, che adopera la Chiesa, e come le adopera: riducendosi tutte alle sopraddette del *Pater noster*. Nè già condanno per questo, anzi approvo il fissare che fanno alcuni per le devozioni loro giorni determinati, come le Novenne, ed altri somiglianti; ma disapprovo l'attaccamento, che anno ai limitati lor modi ed alle ceremonie, con cui gli esercitano, come fece Giuditta con que' di Betulia, che li riprese, perche avevano a Dio limitato il tempo, in cui aspettare da esso misericordia, dicendo: [6] *Et qui estis vos, qui tentatis Dominum? Non est iste sermo, qui misericordiam provocet, sed potius, qui iram excitet, & furorem accendat*. Voi assegnate a Dio il tempo delle sue misericordie? Non è questo, disse, il modo di commoverlo a clemenza, ma di accenderlo a sdegno.

[1] *Luc.* 11. 1. & 2. [2] *Matt.* 6. 7. & 8. [3] *Luc.* 18. 1. [4] *Matt.* 26. 39. [5] *Matt.* 6. 6. [6] *Jud.* 8. 11. & 12.

CAPITOLO XLIV.

In cui si tratta del secondo genere di beni distinti, di cui si può vanamente compiacere la volontà.

246. LA seconda sorte di piacevoli beni distinti, in cui vanamente si può la volontà compiacere, sono quei che provocano o persuadono a servire il Signore, e noi chiamiamo provocativi. Questi sono li Predicatori, de' quali in due maniere si può favellare, cioè per quanto ai Predicatori medesimi appartiene, e per quanto spetta agli ascoltatori; per lo che non ci resta, che agli uni ed agli altri avvertire, come debbono in un tale esercizio indirizzare a Dio il piacere della lor volontà. Quanto al primo il Predicatore perchè faccia nel popolo profitto, e non insuperbisca di se medesimo con vana compiacenza e presunzione; è necessario che rifletta, essere quell'esercizio più spirituale che vocale. Conciosiachè quantunque con esterne parole si eserciti; nondimeno dallo spirito solo interiore ne ritrae l'efficacia e la forza. Laonde per alta che sia la dottrina da lui predicata, e per polita che sia la Rettorica, e per sublime lo stile con cui la veste, non farà da se ordinariamente più profitto di quello, che egli in se spirito avrà. Infatti sebbene è vero, che la parola di Dio per se medesima è efficace giusta il detto di Davidde: [1] *Ecce dabit voci suæ vocem virtutis*. Egli comunicherà alla sua voce una voce di virtù: tuttavia anche il fuoco ha virtù di abbruciare e non abbrucia, quando non v'è nel soggetto disposizione. Ora perchè la dottrina spieghi la sua forza, due disposizioni vi si richiedono, una in chi la predica, e l'altra in chi l'ode: essendo ordinariamente il profitto a ragguaglio della disposizione per parte di chi la insegna. Che perciò dicesi, che qual è il maestro, tale suol essere il discepolo. Onde quando negli Atti degli Apostoli que' sette figliuoli di Sceva Principe de' Sacerdoti Giudaici tentarono di scongiurare i Demonj alla medesima guisa di San Paolo, s'adirò Satana contro di essi dicendo: [2] *Jesum novi, & Paulum scio; vos autem qui estis?* Io confesso Gesù, e conosco Paolo; ma voi chi siete? ed investendoli gli spogliò nudi, e li ferì. Il che avvenne, perchè non avevano essi la convenevole disposizione, e non già perchè non volesse Cristo, che lo facessero in suo nome. Conciosiachè s'incontrarono una volta gli Apostoli in uno, che senza essere discepolo scacciava in nome di Cristo un Demonio; ed opponendosi eglino li riprese il Signore colle seguenti parole: [3] *Nolite probibere eum: nemo est enim, qui faciat virtutem in nomine meo, & possit cito male loqui de me*. Non glielo impedite; perchè niuno potrà poi subito dir male di me, se in mio nome avrà operata qualche virtù. Odia però coloro, che la legge di Dio insegnando non la custodiscono, e predicando uno spirito buono essi non l'anno. Che perciò disse San Paolo: [4] *Qui ergo alium doces, te ipsum non doces; qui prædicas non furandum, furaris*. Tu insegni agli altri, e non insegni a te stesso; e tu, che agli altri predichi di non rubbare, tu rubbi. Per Davidde similmente dice lo Spirito Santo: *Peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras justitias meas, & assumis testamentum meum per os tuum? tu vero odisti disciplinam, & projecisti sermones meos retrorsum.* [5] Disse Dio al peccatore: Perchè ragioni tu delle mie giustizie, e metti la mia legge sulle tue labbra? avendo tu abborrito la disciplina, e gettate dietro le spalle le mie parole. Nel che ci dà ad intendere, che nè tampoco infonderà loro lo spirito, perchè facciano frutto: vedendo noi comunemente, secondo che di quà possiam giudicare, che quanto il Predicatore è di più buona vita,

[1] *Ps. 67. 35.* [2] *Act. 19. 15.* [3] *Marci 9. 38.* [4] *ad Rom. 2. 21.* [5] *Ps. 49. 16. & 17.*

vita, tanto maggiore è il frutto che ne riporta; comunque sia umile il suo stile, e scarsa la sua Rettorica, e la dottrina comune. Conciosiachè dallo spirito vivo si prende il calore; e perciò l'altro farà molto poco frutto, quantunque sollevate siano la sua locuzione e le dottrine. Imperciocchè sebbene è vero, che l'acconcio stile, e l'azione aggiustata, e l'alta dottrina, e l'esatta lingua muovano e facciano più effetto, allorchè sono col buono spirito accompagnate; senza questo però, comecchè apportino sapore e gusto al senso e all'intelletto; molto poco o nulla di suco e di calore attaccano alla volontà: rimanendo comunemente fiacca e lenta come prima nell'operare; ancorchè abbian dette con ammirabil grazia maravigliose cose, che alla guisa d'una musica armoniosa o d'un concerto di campane servono solo a dilettar l'udito; ma lo spirito, come dissi, non esce de' suoi termini più di prima: non avendo la voce virtù da risuscitare un morto dal sepolcro. Poco adunque importa l'ascoltare una musica, che più dell'altra diletti, se questa più di quella ad operare non muove. Perchè quantunque abbiano proferite maraviglie, si dimenticano ben tosto se non appiccarono fuoco alla volontà; e oltrechè non rende per se stessa molto frutto quella impressione, che fa nel senso il piacere di tal dottrina, impedisce anche che non passi allo spirito: contenendosi unicamente nello stimare il modo e gli accidenti, con cui è proferita, e lodando nel Predicatore questa o quella dote, e frequentandolo più per esse che per l'emenda da lui sperata. S. Paolo dà molto ben ad intendere questa verità ai Corintj dicendo: [1] *Et ego cum venissem ad vos, fratres, veni non in sublimitate sermonis, aut sapientiæ, annuncians vobis testimonium Christi...... Et sermo meus, & prædicatio mea non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus, & virtutis*. Io, fratelli, quando venni a voi, non vi venni predicando Cristo con sublimità di dottrina e di sapienza; e le mie parole e la mia predicazione non erano fondate nella Rettorica della umana sapienza, ma nel manifestare lo spirito e la virtù. L'intenzione però dell'Apostolo e la mia non sono di condannare lo stile buono, nè la Rettorica, nè le belle maniere: essendo piuttosto molto giovevoli al Predicatore, siccome a tutti gli affari; poichè la buona maniera e lo stile sollevano e riedificano le stesse cose cadute e guaste, siccome il poco garbo suole guastare e finire di perdere le buone.

Manca il fine del Capitolo e del Libro.

NOT-

[1] 1. ad Cor. 2. 1. & 4.

NOTTE OSCURA DELL' ANIMA,

E DICHIARAZIONE DELLE STANZE,

Che contengono la strada della perfetta unione di amore con Dio, qual si può avere in questa vita; e le proprietà maravigliose dell'Anima, che vi è arrivata:

COMPOSTA DAL BEATO PADRE

SAN GIOVANNI DELLA CROCE.

ARGOMENTO.

N questo libro si pongono prima tutte le stanze, che si devono dichiarare, ed in appresso ciascheduna si spiega da se: mettendovi la stanza prima della dichiarazione, e poscia si va ciascun verso separatamente sviluppando, dopo d'averlo sul principio segnato. Nelle due prime stanze si dilucidano gli effetti delle due purgazioni spirituali della parte sensitiva dell'uomo, e della spirituale. Nelle altre sei si dichiarano varj ed ammirabili effetti della illuminazione di spirito, e della unione di amore con Dio.

STAN-

STANZE DELL' ANIMA.

I.

IN una Notte Oscura,
Da furie d'amor arsa, ond'io languia,
O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

I I.

Al buio, e ben sicura
Per scala ignota in altri panni avvolta,
O felice ventura!
E ad ogni guardo tolta,
Nel sonno essendo mia magion sepolta.

I I I.

Nell'alma notte, in cui
Non altri rimirarmi, e non potea
Io rimirare altrui,
Sol per mia guida avea
Quella face gentil, che il cor m'ardea.

I V.

Questa sol mi guidava,
Che più del Sole a mezzo il dì splendea,
Là dove m' aspettava
Quegli, ch' io conoscea,
In parte dove alcun non si vedea.

V.

Notte che mi guidasti,
Amabil più, che il matutino albore!
Notte che trasformasti
Con dolce alterno ardore
Pur nell'Amato dell'Amata il core!

V I.

Sul mio fiorito petto,
Che per Lui solo io custodito avea,
S'addormentò il Diletto,
Ed io vezzi a Lui fea,
E sopra lieve un cedro io gli scotea.

V I I.

Quando poi l'aura errante
Ei sente, che'l bel crin gli scote, e fende,
Con la sua mano amante
M'impiaga, indi la stende
Al collo, e tutti i sensi miei sospende.

V I I I.

Sospesa in alto oblio,
Sopra l'Amato il volto allor posai,
Sparir mie gioie, & io
Su i fior m' abbandonai,
Ove obliato il bel pensier lasciai.

I L F I N E.

DICHIARAZIONE
DELL' INTENDIMENTO
DELLE STANZE.

PRima di entrare nella dichiarazione di queste stanze è da premettersi quì, che le proferisce l'Anima, stando già nello stato di perfezione, che si è l'unione d'amore con Dio; ed essendo già passata mediante l'esercizio spirituale per gli stretti travagli e pericoli dell'angusto cammino della vita eterna, che accenna nostro Signore nell'Evangelio, per lo quale ordinariamente passa l'Anima a fine d'arrivare a quest'alta e divina unione con Dio, [1] *Quam angusta porta, & arcta via est, quæ ducit ad vitam, & pauci sunt,*

[1] *Matth.* 7. 14.

sunt, qui inveniunt eam! Il qual cammino essendo sì stretto, e sì pochi, come dice il medesimo Signore, coloro che lo battono, ascrive l'Anima a sua gran sorte e ventura, che sia passata per esso alla detta perfezione d'amore, siccom'ella canta in questa prima stanza: chiamando con molta proprietà Notte Oscura questa stretta via giusta ciò, che dopo ne' versi della detta stanza dichiarasi. L'Anima dunque lieta d'aver superata una sì angusta strada, d'onde le ne seguì tanto bene, in tal maniera favella.

DEL

DELLA NOTTE OSCURA DELL' ANIMA

LIBRO PRIMO,

In cui si tratta della notte del senso.

STANZA PRIMA.

In una Notte Oscura,
Da furie d'amor arsa, ond'io languia,
O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

DICHIARAZIONE.

2. Acconta l' Anima in questa prima stanza il modo, che tenne nell' uscire secondo l'affetto da se e da tutte le cose: morendo con una vera mortificazione a tutte loro ed a se medesima ancora per arrivare a vivere in Dio una dolce e gustosa vita d'amore; e dice che questo uscir da se e da tutte le cose seguì *In una Notte Oscura*, che quì intende per la contemplazione purgativa, come si dirà in appresso [1], la quale cagiona nell' Anima l'annegazione di se medesima e di tutte le cose. Dice di più in questo luogo, ch'ella ha potuto una tale uscita eseguire mediante la forza ed il calore, che a tal fine nella sopraddetta contemplazione oscura le diede l' amor del suo sposo. Nel quale avvenimento esaggera la buona sorte, ch' ebbe d' incamminarsi a Dio per codesta notte con sì prospero successo; che niuno dei tre nemici, mondo, carne, e Demonio, (che sono sempre i turbatori di questo cammino) glielo potesse impedire: in quanto che la detta notte della contemplazione purgativa fece nella casa della di lei sensualità addormentare e mortificare tutte le passioni e gli appetiti secondo i lor contrarj movimenti.

CAPITOLO PRIMO.

Si mette il primo verso, e si comincia a trattare delle imperfezioni de' principianti.

In una Notte Oscura.

3. IN questa Notte Oscura cominciano ad entrare le Anime, quando le va Iddio cavando dallo stato de' principianti, cioè di quelli che nella via dello spirito colla meditazione si esercitano, e le comincia a mettere in quello de' proficienti, che si è lo stato de' contemplativi; acciocchè passando per esso arrivino allo stato de' perfetti, vale a dire a quello della divina unione dell' Anima con Dio. Laonde per intendere e dichiarar meglio, che notte sia questa, per cui l' Anima passa, e per qual motivo Dio in essa la ponga, sarà necessario di accennare quì alcune proprietà de' principianti; acciocchè capiscano la debolezza dello stato in cui si trovano, e prendano corraggio e bramino, che gl' introduca Dio in questa notte, in cui l' Anima si fortifica e conferma nelle virtù, e si dispone agl' inestimabili diletti dell'amor di Dio. E quantunque noi siamo per

[1] Notte Osc. l. 1. c. 8. n. 31.

alquanto in ciò trattenersi, non però sarà più di quel che basta, a fine di trattare poi subito di questa Oscura Notte. Si deve dunque sapere, che dopo d'essersi l'Anima determinatamente a servir Dio convertita, per ordinario la va il Signore allevando nello spirito e accarezzando; per quel modo che l'amorosa madre fa col tenero bambino, che suole al calore delle sue mammelle riscaldare, e col saporito latte e con molli e dolci cibi lo alleva, e nelle sue braccia lo porta e l'accarezza; ma alla misura che va crescendo gli va la madre scemando i vezzi, e il tenero petto gli nasconde, ponendovi sopra dell'amaro aloè; e calandolo dalle sue braccia, lo fa da se camminare, acciocchè le proprietà di bambino perdendo, a cose più grandi e sostanziali si volga. L'amorosa madre della Grazia di Dio, [1] subito che per mezzo d'un nuovo calore e fervore di servirlo rigenera l'Anima, il medesimo osserva con essa. Imperciocche le fa trovare senza alcuna sua pena un dolce e gustoso latte spirituale in tutte le cose di Dio, e negli esercizj di spirito un gran piacere: porgendole quì Dio, non altrimenti che a dilicato bambino, del suo tenero amore le poppe. Ella pertanto trova il suo diletto in passare orando lunghi tratti di tempo e per avventura le intere notti, i suoi piaceri sono le penitenze, prova ne' digiuni i suoi contenti, ed ha per sua consolazione l'uso de' Sacramenti, ed il comunicare nelle cose divine. Nelle quali (ancorchè perseverino con grande efficacia e sodezza, e le usino e trattino con gran diligenza le persone spirituali) ad ogni modo spiritualmente favellando, si portano per ordinario con gran fiacchezza ed imperfezione. Conciosiachè siccome a queste cose ed a questi spirituali esercizj son mossi dalla sola consolazione e compiacenza, che in essi vi trovano; e parimente siccome non si sono coll'esercizio d'una forte lotta nelle virtù abilitati, ammettono intorno queste opere spirituali molti mancamenti e non poche imperfezioni: operando finalmente ciascuno secondo l'abito di perfezione che ha. Oltre di che siccome non anno avuto campo di acquistarsi i sopraddetti abiti forti, per necessità devono alla guisa de' bambini debolmente operare. La qual cosa acciocchè assai più chiaramente si vegga, e con quanta fiacchezza nelle virtù procedano i principianti intorno le cose, che col detto piacere agevolmente intrapprendono, l'andremo notando coll'ordine de' sette vizj capitali, e riferendo alcune delle molte imperfezioni, che in ciascuno di essi commettono. In questa guisa si vedrà chiaro, quanto siano da fanciulli l'opere ch'essi fanno; e vedrassi del pari, quanti beni porti seco la Notte Oscura, di cui siamo per trattare in appresso [2]: poichè da tutte queste imperfezioni l'Anima purifica e monda.

CAPITOLO II.

Di alcune spirituali imperfezioni, che intorno la superbia commettono i principianti.

4. Sentendosi questi principianti nelle spirituali cose e nei devoti esercizj tanto fervorosi e diligenti, da una tale prosperità (comecchè sia vero che di sua natura umiliano le cose sante) nasce in essi per colpa della loro imperfezione un certo ramo alle volte di occulta superbia; onde vengono ad avere delle proprie azioni e di se medesimi qualche soddisfazione. Da quì parimente ha l'origine in loro un certo assai vano desiderio di ragionare alla presenza altrui di cose spirituali, ed alle volte ancora d'insegnarle piuttosto che di apprenderle; e dentro di se gli altri condannano, quando non li veggono con quella tal divozione ch'essi vorrebbero, e talvolta pure se ne espri-

[1] *Omnium nutrici Gratiæ tuæ deserviebat. Sap.* 16. 25.

[2] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 12. *n.* 46.

primono in voce: rassomigliandosi in ciò al Fariseo, che si vantava, lodando Dio delle proprie operazioni, [1] e il Publicano avendo in disspreggio. In costoro non poche volte accresce il Demonio il fervore e la voglia di fare le tali o cotali altre cose, perchè vadano crescendo in superbia e presunzione. Imperciocchè sa molto bene il Demonio, che queste azioni e virtù da loro esercitate non solamente non vagliono a nulla, ma in vizj piuttosto si cangiano. Anzi a tanto sogliono alcuni di questi arrivare, che non vorrebbero che altri da loro paresse buoni; e quindi e co'fatti e colle parole, quando loro scade, li biasimano e ne dicon male: e osservando i bruscoli negli occhj altrui, e non considerando la trave, che anno nel proprio, cacciano dagli altri il moscherino, e il proprio Camello tranghiottono: *Quid autem vides festucam in oculo fratris tui, & trabem in oculo tuo non vides?* [2]

5. Alle volte ancora, quando i loro maestri spirituali, come sono i Confessori e i Prelati, non approvano lo spirito e la condotta che tengono, (bramando essi che siano le proprie cose lodate e stimate) giudicano che non han cognizione dello spirito loro; e che non essendo persone spirituali, perciò non l'approvino e non vi condiscendano. Desiderano quindi subito e proccurano di trattare con altra persona, che al genio loro s'accomodi; bramando per ordinario di comunicare il proprio spirito a quelli, da cui conoscono che saranno le loro cose lodate e stimate. Fuggono come dalla morte da quelli, che le disdicono per metterli sulla strada sicura, e più d'una volta ancora con essi si adirano. Presumendo assai di se stessi, sogliono propor molto ed eseguir poco. Talora han desiderio che gli altri dello spirito e della divozione loro s'avveggano, e a questo fine usano delle dimostrazioni esteriori di movimenti, sospiri, e d'altre ceremonie, e vanno in Estasi più volte in pubblico che in segreto, alle quali il Demonio dà molta mano; e si compiaciono che si scuopra ciò, di che han essi tanta vaghezza. Molti cercano d'essere i favoriti de' Confessori, d'onde nascono loro mille invidie ed inquietezze: si vergognano d'esprimere schiettamente i proprj peccati, perchè i Confessori non li tengano da meno; e li vanno colorando, perchè non sembrino tanto gravi: lo che piuttosto si è un andare a scusarsi che ad accusarsi. Non una volta cercano altro Confessore, a cui dire il male; perchè il primo non pensi che ne commettano, ma che il tutto facciano sempre a dovere; e quindi godono di dirgli tutte le volte il bene, ed alle volte con termini, onde paia maggiore di quel ch'è, o almeno con desiderio che comparisca la cosa ben fatta: quantunque fosse per essere più umiltà lo sminuirla, come diremo dappoi, [3] e bramare, nè egli nè altri l'avessero in conto alcuno.

6. Alcuni eziandio di questi stimano poco i proprj mancamenti, ed altre fiate si attristano troppo di vedersi a cadere in essi; e pensando che già dovrebbero essere Santi, contro se stessi impazientemente si adirano: il che si è un'altra grande imperfezione. Molte volte a Dio si rivolgono con ansietà, perchè il Signore tolga loro le proprie imperfezioni e mancanze, più per trovarsi senza la loro molestia in pace, che per amor di Dio: non considerando, che se da tali imperfezioni li liberasse, per avventura sarebbero più superbi. Sono nemici di lodare gli altri, ed amici d'esser lodati, anzi alle volte il pretendono: simili in ciò alle Vergini stolte, che avendo le loro lampade spente, vanno in traccia d'olio di fuori: [4] *Date nobis de oleo vestro, quia lampades nostræ extinguuntur.*

7. In molte di queste imperfezioni giungono alcuni a profondarsi, e vi commettono di gran male; altri però

Aa 2 più

[1] *Lucæ* 18. 11. & 12. [2] *Matt.* 7. 3. [3] *n.* 7. [4] *Matt.* 25. 8.

più ed altri meno, ed alcuni solamente ne provano i primi moti o poco più: ma v'è appena uno di tali principianti, che nel tempo di questi fervori in alcuna delle sopraddette imperfezioni non cada. Quei per contrario, che in questo tempo alla perfezione camminano, d'un'altra molto differente maniera procedono, e con una tempra di spirito assai diversa. Perchè s'approfittano e fondano molto nella umiltà; non solamente in niuna stima avendo le proprie azioni, ma poco soddisfacendosi ancora di se medesimi, tengono tutti gli altri per molto migliori, e sogliono loro avere una santa invidia, e un desiderio grande di servire al pari d'essi il Signore. Quanto più in fatti han di fervore, ed operano più, e nell'operar si compiacciono, andando con umiltà; tanto più conoscono il molto che Dio merita, e il poco che si è quel che fanno per lui; e quindi a misura di ciò che fanno, sempre meno se ne chiamano soddisfatti. Imperciocchè è tanto quello, che dalla carità e dall'amore spinti vorrebbero fare per lui, che per quanto facciano sembra loro nulla: e tanto li sollecita in breve tempo e gli occupa questo pensiero d'amore, che non avvertono mai, se gli altri fanno o non fanno; e se pur vi riflettono, tutto mira, come ripiglio, a credere che ogn'altro sia di essi migliore. Laonde avendosi in poco pregio, desiderano d'essere anche dagli altri poco stimati, e che disdicano e non curino le cose loro. Anzi anno questo di più, che quantunque vogliano gli altri lodarle e stimarle, non lo possono credere in alcuna maniera, e par loro cosa strana, che si dica di essi quel bene.

8. Sentono questi con grande tranquillità ed umiltà molte brame, che s'insegni loro da qualsisia alcuna cosa onde possano trarne profitto: qualità molto contraria all'altra di coloro, di cui abbiamo in avanti parlato; i quali vorrebbero essere maestri di tutto; ed anzi quando sembra che si voglia loro qualche cosa insegnare, essi medesimi levano a chi ragiona la parola di bocca, come se già la sapessero, laddove questi sono molto alieni dal voler essere in alcuna guisa maestri. Stanno per contrario assai pronti a camminare e proseguire per un'altra strada da quella che battono, quando fosse lor comandato; perchè non pensano mai di accertare in cosa alcuna. Si rallegrano che siano gli altri lodati; e provano pena sol tanto di non servire Dio al pari di loro. Non vorrebbono mai dire le proprie cose, perchè le stimano tanto poco, che si vergognano di comunicarle agli stessi maestri spirituali, sembrando loro che non siano meritevoli d'esser messe in discorso. Anno piuttosto maggior brama di dire le loro imperfezioni e colpe, o che intendano essi non esservi in loro virtù; e perciò sono inclinati a trattare dell'Anima con chi lo spirito e le cose loro reputa meno: la quale si è una proprietà di spirito semplice, puro, e vero, e molto a Dio grato. Conciosiachè in queste Anime umili abitando lo spirito saggio di Dio, subito le muove e dispone a custodire segretamente i tesori dentro di se, e cacciarne il male: siccome agli umili concede Dio unita alle altre virtù questa grazia, e per lo contrario ai superbi la niega.

9. Daranno questi il sangue del proprio cuore per chi serve a Dio, e quanto mai possono, acciocchè lo serva, lo aiuteranno. Quando si veggono cadere in imperfezioni, si sopportano con umiltà e placidezza di spirito, e con amoroso timor di Dio in lui confidando. Intendo però come si è detto[1], che siano le meno e molto poche quelle Anime, che da principio con tal perfezione camminano, potendosi noi contentare, che non cadessero nelle opposte cose. Che perciò, come in appresso diremo[2], introduce Dio nella

Not-

[1] *n.* 7. [2] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 8. *n.* 31.

Notte Oſcura coloro, che vuole da tutte queſte imperfezioni purgare per guidarli più avanti.

CAPITOLO III.

Delle imperfezioni, che ſogliono avere, ſpiritualmente parlando, alcuni principianti circa il ſecondo vizio capitale, ch'è l'avarizia.

10. Molti di queſti principianti ſono pure alle volte da non leggiera ſpirituale avarizia poſſeduti, perchè appena ſi vedranno paghi dello ſpirito, che Dio lor dà; ma piuttoſto molto ſconſolati e dolenti per non trovare nelle ſpirituali coſe quella conſolazione, ch'eſſi vorrebbero. Molti eziandio non finiſcono di ſaziarſi di far conferenze, e di aſcoltare documenti ſpirituali, e di avere e di leggere ſopra queſte materie molti libri; e conſumano più il tempo in ciò, che in operare, e vivono ſenza la mortificazione e perfezione della interna povertà di ſpirito lor dovuta. Imperciocchè oltre di queſto ſi caricano d'Immagini, di Roſarj, e di curioſe Croci, e di gran prezzo; ora laſcian queſte e pigliano quelle, ora cambiano ed ora ricambiano, quando le vogliono d'un lavoro e quando d'un altro: affezionandoſi più a queſta che a quella, ſiccome a più vaga e prezioſa. Ne vedrete altri adorni di Agnuſdei, di Reliquie, e di Brevi, come i bambini delle lor bagatelle; in che io biaſimo l'attaccamento del cuore e l'affetto di proprietà, che anno al modo, alla moltitudine, ed alla vaghezza di sì fatte coſe, per quanto alla povertà di ſpirito è aſſai contraria, la quale riguarda alla ſoſtanza della divozione: approfittandoſi ſolo di ciò che ad eſſa baſta, e annoiandoſi di tanta copia e curioſità. Perchè la vera divozione deve uſcire dal cuore, ed attendere alla ſola verità e ſoſtanza di ciò, che rappreſentano le coſe ſpirituali; e tutto il reſto altro non è, che attaccamento e imperfezione di proprietà: appetito che deve ſradicarſi per giugnere allo ſtato di perfezione. Io ho conoſciuto una perſona, che per più di dieci anni ſi ſervì d'una Croce, rozzamente fatta d'un ramo benedetto, e con un filo ritorto all' intorno fermata; nè mai l'aveva depoſta, portandola ſempre con ſeco, finchè io non gliela tolſi: e pur era perſona di non poco ſenno ed intendimento. Altra ne vidi che recitava la Corona coll'Avemarie lavorate d'oſſa di ſpine di peſce; la divozione delle quali è certo che non era di minor valore dinanzi a Dio, poiche chiaro appariſce, che per la fattura e per lo prezzo non tenevano queſte coſe. Quelli adunque, che ſu queſti principj procedon bene, non ſi attaccano a ſtromenti viſibili, nè ſi caricano di eſſi, nè ſi curano di ſaper punto più di quello che conviene per operare; perchè mettono gli occhj ſolo in iſtar bene con Dio, e in dargli piacere, ed in queſto pongono le lor brame. Quindi con gran liberalità danno ogni coſa, che ſi trovan d'avere, e ſi compiacciono di privarſene per amor di Dio e per la carità verſo il proſſimo: il tutto regolando colle leggi di queſta virtù; poichè, ripiglio, fermano ſolamente il guardo nel maſſiccio della perfezione, che ſi è il dar guſto a Dio e in nulla a ſe ſteſſi. Nemmeno però da queſte imperfezioni, come neppur dall'altre, può l'Anima compiutamente purgarſi, finchè Dio non la coſtituiſce nella paſſiva purgazione di quella Oſcura Notte, di cui fra poco ragioneremo. [1] Bensì conviene all'Anima, per quanto eſſa potrà, proccurare dal ſuo canto di purgarſi e perfezionarſi, acciocchè meriti d'eſſere poſta da Dio in quella divina cura, che ſana l'Anima da tutto ciò, a che non arriva ella di rimediare. Concioſiachè, per quanto l'Anima ſi aiuti, non può attivamente colla ſua induſtria purificarſi di maniera, che ſia almeno ſecondo la minor parte diſpoſta alla divina unio-

[1] *Notte Oſc. l.* 1. *c.* 8. *n.* 31.

unione di perfetto amore con Dio; s'egli non ne assume l'impresa, e non la purga in quel fuoco per essa oscuro, e nella maniera che siamo per descrivere. [1]

CAPITOLO IV.

D'altre imperfezioni, che sogliono avere questi principianti circa il terzo vizio, ch'è la lussuria spiritualmente intesa.

11. Oltre le imperfezioni, che intorno ciascun vizio vo annoverando, sono molti di questi principianti soggetti ad altre non poche, le quali ommetto per isfuggire la prolissità: accennando solo alcune delle principali, che sono dell'altre come origine e cagione. Circa adunque il vizio della lussuria, lasciando da parte ciò che al cadere in questo peccato appartiene, (essendo il mio proposito di trattare delle imperfezioni, che devono per via della Notte Oscura purgarsi) commettono molti difetti, che si potrebbero chiamare lussuria spirituale; non perchè così veramente sia, ma perchè nella carne a motivo della propria fiacchezza si sente alle volte e si prova, mentre l'Anima riceve cose spirituali. Non di rado avviene in fatti, che nello stesso tempo degli spirituali esercizj si destino, senza che da loro dipenda, e si sentano nella sensualità movimenti impuri; e tal volta ancora quando lo spirito è in grande orazione raccolto, o si accosta ai Sacramenti della Penitenza e della Eucaristia: li quali movimenti, senza che, ripiglio, siano in poter loro, da una delle tre cagioni provengono.

12. In primo luogo derivano alcune volte (sebben di rado e in deboli complessioni) dal piacere, che nelle spirituali cose gode la natura. Imperciocchè siccome godono lo spirito e il senso, per mezzo d'una tal ricreazione muovesi qualunque parte dell'uomo secondo il proprio grado e qualità a dilettarsi: e frattanto che lo spirito, ch'è la parte superiore, a diletto e gusto di Dio si muove; la sensualità, ch'è la porzione inferiore, al piacere e godimento sensibile si risveglia, perchè non sa ella prenderne nè averne altro. Quindi accade, che l'Anima secondo lo spirito sta in orazione con Dio, e per l'altra parte nel senso passivamente, e non senza suo gran dispiacere, prova ribellioni e movimenti sensuali. E per verità essendo finalmente queste due parti un supposito solo, partecipano d'ordinario entrambe, e ciascuna alla propria maniera, di ciò che l'una riceve; perchè, come dice il Filosofo, qualunque cosa si riceve alla guisa del recipiente ricevesi. Così in questi principj, ed anche quando l'Anima ha fatto profitto, essendo tuttavia imperfetta la sensualità, partecipa essa coll'occasione de' gusti spirituali dell'Anima alle volte per colpa d'una tale imperfezione i suoi proprj. Quando però è riformata questa parte sensitiva colla purgazione della Notte Oscura, di cui parleremo [2], non è più a tali fiacchezze soggetta. Imperciocchè riceve tanto abbondantemente lo spirito Divino, che piuttosto pare, ch'essa in quel medesimo spirito sia ricevuta [3]; e quanto più ne riceve, tanto più è ricevuta: sicchè alla fine gode ogni cosa a modo di spirito in una guisa ammirabile, di cui partecipa stando unita con Dio.

13. La seconda cagione, da cui alle volte queste ribellioni procedono, è il Demonio, il quale per inquietare e turbar l'Anima o posta in orazione, o che la vuol fare, proccura di eccitare nel naturale sì sconcj movimenti, coi quali, se l'Anima ne fa punto di caso, può apportarle gran danno. Conciosiachè non solo per timore di essi s'infiacchisce nell'orazione, (lo che egli pretende) a fine di mettersi contro di tali moti a lottare; ma di più alcuni la lasciano affatto, paren-

[1] *Nott. Osc. l. 2. c. 10. n. 93.* [2] *Nott. Osc. l. 1. c. 13. n. 51.* [3] *Major est Deus corde nostro.*

rendo loro, che più in quell'esercizio, che fuor d'esso, gli assalgano tali cose: il che è verissimo, perchè in quel tempo, anzichè in altri, le sveglia il Demonio, onde da quello spirituale esercizio si allontanino. Nè solamente questo egli fa, ma giugne à rappresentar loro molto al vivo cose assai laide e sozze, e talora con grande accopiamento a qualsivoglia cosa spirituale e circa persone, che sono alla loro Anima di profitto: ciò facendo a solo fine di atterrarle e rovinarle; di maniera che quelli, che di ciò prendonsi pena, e non ardiscono di guardar cosa alcuna, nè di fissarvi il pensiero; perchè inciampano tosto nell' uno o nell' altro effetto; ma particolarmente ciò segue a que', che son tocchi di malinconia, e segue con tanta efficacia e veemenza, che mettono compassione. Quando a costoro succedono tali cose per effetto di malinconia, non se ne liberano per lo più, finchè da quella qualità d'umore non guariscono: se non se entrassero nella Notte Oscura dell' Anima, che la va di tutto purificando.

14. La terza origine, d'onde sogliono venire e far guerra questi movimenti impuri, suol essere il timore, che già questi tali di sì fatti movimenti e sconce rappresentazioni anno contratto. Conciosiachè il timore, che desta in loro l'improvisa memoria di ciò, che vedono, o trattano, o pensano, fa ad essi senza lor colpa somiglianti atti soffrire.

15. Alcune volte in questi Spirituali, sì parlando, come cose di spirito esercitando, si eccita un certo brio ed una certa galanteria alla memoria delle persone, che anno presenti, e che trattano con qualche sorte di vano compiacimento: il qual effetto similmente nasce dalla spirituale lussuria, secondo che qui la spieghiamo, e talora segue con compiacenza di volontà.

16. Alcuni di questi contraggono per via di spirito affetto a qualche persona, il che bene spesso non da spirito nasce ma da lussuria; e si conosce avvenire così la facenda, quando colla memoria di quell'affezione non crescono più la memoria e l'amor di Dio, ma piuttosto il rimorso della coscienza. Conciosiachè quando l'affezione è puramente spirituale, al crescere di essa s'aumenta del pari quella di Dio, e quanto più di essa ricordasi, di quella di Dio le sovviene, e le ne accende la brama; sicchè alla stessa misura nell'una e nell'altra avanza: essendo proprietà dello spirito di Dio d'aumentar il bene col bene, secondo che fra loro vi corre somiglianza e conformità. Ma quando un tal amore dal sopraddetto sensual vizio deriva, produce contrarj effetti; perchè quanto più cresce l'uno, scema l'altro ed assieme la memoria di esso. Se cresce infatti quell'amore, vedrà subito, che si va in quel di Dio raffreddando, e colla memoria del primo dimenticandosi del secondo, e qualche rimordimento provandone di coscienza. Per lo contrario se nell'Anima cresce l'amor di Dio, si va nell'altro raffreddandosi, e di esso perdendone la memoria; poichè siccome sono amori opposti, non solo uno non da mano all'altro, ma piuttosto quel che predomina spegne e confonde l'altro, e, come i Filosofi affermano, se stesso rinforza. Il perchè disse il nostro Salvatore nel Vangelo: [1] *Quod natum est ex carne, caro est, & quod natum est ex spiritu, spiritus est.* Che quel che nasce da carne è carne, e che quel che nasce dallo spirito è spirito: cioè l'amore, che nasce da sensualità, termina in sensualità, e quello, che dallo spirito di Dio procede, nello spirito di Dio si ferma, e lo fa crescere, Questa è la differenza, che fra questi due amori passa, e da cui si ponno conoscere. Quando nella Notte Oscura entra l'Anima, tutti questi amori alla ragione conforma; perchè rinforza e purifica l'uno

no

[1] *Joann.* 3. 6.

no, cioè quello secondo Dio, e toglie, o consuma, o mortifica l'altro: ma sul principio fa, che si perdano ambedue di vista, come si dirà in appresso. [1]

CAPITOLO V.

Delle imperfezioni, in cui circa il vizio dell'ira cadono i principianti.

17. PEr cagione della concupiscenza, a cui molti principianti negli spirituali diletti soggiacciono, d'ordinario questi diletti possedono con molte imperfezioni intorno il vizio dell'ira. Imperciocchè quando cessa loro il gusto e il sapore nelle cose di spirito, divengono naturalmente sciapiti; e per effetto d'una tale insipidezza contraggono un certo mal garbo nelle cose che fanno, e in qualsivoglia coserella facilmente si adirano: sicchè non si trova alle volte chi li sopporti. Ciò molte fiate accade, dopo che han goduto d'un assai dilettevole e sensibile raccoglimento nella orazione; perchè cessando quel piacere e sapore, si rimane naturalmente l'uomo insipido e svogliato: non diversamente dal bambino, quando lo staccano dalle poppe, di cui a sua voglia stava godendo. Nel qual effetto naturale, purchè dalla svogliatezza non si lascino trasportare, non c'è colpa, ma imperfezione, che si deve nell'aridità ed angustia della Notte Oscura purgare.

18. Vi sono parimente altri di questi Spirituali, che cadono in un'altra sorte d'ira pure spirituale, cioè che contro gli altrui vizj con un certo inquieto zelo si sdegnano, notando i suoi prossimi; ed alle volte provano impeti di ardentemente riprenderli, ed anche lo fanno, come se fossero i Padroni della virtù: tutte le quali cose sono alla mansuetudine spirituale contrarie.

19. Altri ve n'ha, che quando si veggono imperfetti, con superba impazienza contro se stessi si adirano; e sono in ciò a tal segno impazienti, che vorrebbero esser Santi in un giorno. Di questi si trovan molti, che si formano vaste idee, e fanno di grandi propositi; ma siccome non sono umili, ed in se stessi confidano, quanto più propongono, tanto più cadono, e di egual passo si sdegnano; non avendo pazienza di aspettare, che Dio conceda loro d'eseguirli, quando gli piacerà: il che parimente alla detta mansuetudine spirituale ripugna; e non vi si può affatto rimediare, se non che per mezzo della purgazione della Notte Oscura. Quantunque sono alcuni tanto pazienti, e procedono sì agiatamente su questo punto di voler far profitto, che non vorrebbe il Signore vederveli fino a quel segno.

CAPITOLO VI.

Delle imperfezioni intorno la gola spirituale.

20. INtorno il quinto vizio della gola spirituale v'è assai che dire; perchè uno appena fra i principianti si trova, il quale, per quanto bene cammini, non cada in alcuna delle molte imperfezioni, che circa questo vizio sorgono in loro per mezzo del gusto, che negli esercizj spirituali da principio ritrovano. Imperciocchè molti di questi adescati dal sapore e dal diletto, che provano in cotali esercizj, più il gusto si procacciano dello spirito, che la purezza e la vera divozione, alle quali sole Iddio in tutto lo spirituale cammino riguarda e le accetta. Laonde oltre l'imperfezione che commettono in pretendere tali gusti, la golosità loro li fa balzare dal piè alla mano, trapassando i limiti del mezzo, in cui consistono, e per cui si acquistano le virtù. E per verità allettati dal gusto che vi trovano, alcuni si ammazzano in far penitenze, ed al-

[1] *Not. Osc. lib.* 1. *c.* 13. *n.* 59.

altri si debilitano con digiuni, facendo più di quello, che porta la loro fiacchezza senza ordine o consiglio altrui; anzi proccurano di ritirarsi in ciò da coloro, cui debbono obbedire: ed alcuni, ancorchè sia loro comandato il contrario, ardiscono di farlo. Questi sono imperfettissimi, gente senza ragione, che pospongono l'assoggettamento e l'obbedire, il quale forma la vera penitenza della ragione e della discrezione: e perciò è a Dio il più accetto e grato Sacrifizio, che tutti gli altri di penitenza corporale, la quale, se non è dall'obbedienza accompagnata, è imperfettissima, perchè solamente dall'appetito e dal gusto trovato in essa muovonsi ad abbracciarla. Nella qual cosa, essendo tutti gli estremi viziosi, e in tal guisa di procedere facendo tutti la propria volontà, vanno essi più ne' vizj crescendo che nelle virtù; poichè per lo meno contraggono in tal maniera, non camminando in obbedienza, la gola spirituale e la superbia. Inganna tanto il Demonio molti di questi, attizzando in essi una tal gola per via de' gusti e degli appetiti, che loro aggiugne; sicchè non potendo più rattenersi, o mutano, o crescono, o variano ciò, ch'è loro comandato: riuscendo ad essi stretta e cruda qualunque obbedienza. Intorno a che arrivano alcuni a tanto male, che appunto perchè fanno per obbedienza tali esercizj, perdono la brama e la divozione di farli; essendo il solo piacere e desiderio loro portato a fare le cose secondo che è mosso: cose che per avventura gioverebbe meglio non fare.

21. Vedrete molti di questi co' loro spirituali maestri assai ostinarsi, acciocchè loro concedano ciò che vogliono, ed alla fine quasi per forza l' ottengono; altrimenti s' attristano come bambini, e vivono di mal umore, e par loro di non servire a Dio, quando non si lasciano a lor talento operare. Conciosiachè siccome sono al gusto ed alla volontà propria appoggiati, subito che gliela tolgono, e si vuole alla volontà di Dio uniformarli, s' attristano, indeboliscono, e vengono meno: pensando essi, che il compiacersi e soddisfarsi sia lo stesso, che servire e soddisfare a Dio.

22. Altri anche ci sono, che per questa golosità anno una sì scarsa cognizione della propria bassezza e miseria, e mettono tanto da un latto l' amoroso timore e rispetto, che debbono alla grandezza di Dio; sicchè non dubitano d' importunare ostinatamente i Confessori, acciocchè permettano loro di spesso confessarsi e comunicarsi. Il peggio si è, che non rade volte ardiscono di comunicarsi senza licenza e parere del ministro e dispensiero di Cristo, di sola propria opinione, e proccurando di coprire ad esso la verità. Per la stessa cagione col disegno d'andarsi a comunicare fanno comunque siasi le Confessioni: avendo più brama di cibarsi, che di farlo nettamente e perfettamente. In qualsivoglia modo sarebbe più profittevole e santa cosa, avendo inclinazione all'opposto, pregare i Confessori, che non comandino loro di accostarvisi tanto spesso: comecchè fra l' uno e l' altro partito l' umile rassegnazione è migliore. Ma il soverchio ardire è cosa, che torna in gran male, e in pena di una tal temerità posson temere di esser puniti. *

23. Questi comunicandosi si applicano tutti più in proccurare qualche sentimento di piacere, che in riverire e lodare dentro di se umilmente il Signore. E talmente si avvezzano ad una tal opinione, che quando non ne han tratto qualche diletto o sensibile sentimento, pensano di non aver fatto nulla; giudicando molto bassamente di Dio, e non intendendo, che il minimo de' vantaggj da questo Santissimo Sacramento apportati è quello che al senso appartiene, e che il maggiore è l' invisibile della Grazia che co-

Bb mu-

munica; e perciò acciocchè fermiño in lui il guardo della Fede, Dio molte volte questi godimenti e favori sensibili loro toglie. Laonde vogliono costoro sentir Dio e goderlo, come se comprensibile fosse ed accessibile, non solo in questo ma negli altri esercizj spirituali; il che tutto è grandissima imperfezione e molto contraria al carattere di Dio, che ricerca una purissima Fede.

24. Alla stessa guisa si portano costoro, esercitandosi nella orazione; poichè pensano che tutta l'importanza di essa consista in trovar gusto e divozione sensibile, e proccurano, come suol dirsi, di cavarnela a forza di braccia, stancando ed affannando le potenze e il capo. E quando non anno quel piacere goduto, ne restano sconsolati, credendosi di non aver fatto nulla; e con questa pretendenza perdono la vera divozione e lo spirito, che consistono nel perseverarvi con tolleranza ed umiltà, sconfidandosi di se medesimi, e solo a Dio volendo piacere. Perciò è, che quando una volta da questo o da quell' esercizio non anno spremuto sapore, s'annoiano e ripugnano di ritornarvi, ed alle volte lo lasciano. Son finalmente, come abbiam detto [1], simili ai bambini, che non per via di ragione, ma dal solo piacere si muovono ad operare. Tutto per costoro finisce in cercar gusto e consolazione di spirito; ond' è che non mai si saziano di legger libri, ed ora prendono una meditazione fra mano ed ora un'altra: andando di questi godimenti a caccia nelle cose di Dio. A questi tali Iddio molto giustamente, discretamente, ed amorosamente si niega; perchè se non adoperasse così, per mezzo di questa gola e spirituale ghiottoneria crescerebbono in molti mali. Per la qual cosa è molto a costoro necessario di entrare nella Notte Oscura, perchè da queste fanciullerie vengano una volta a purgarsi.

25. Gli uomini a questi piaceri tanto inclinati ammettono pure un' altra assai grande imperfezione, ed è che sono molto lenti e rimessi nel battere l' aspra via della Croce; poichè un'Anima di delizie amante naturalmente torce il viso a qualunque insipidezza di propria annegazione. Anno costoro molte altre imperfezioni, che da ciò procedono, e che il Signore guarisce a tempo con tentazioni, aridità, e travagli, parti tutte della Notte Oscura. Delle quali imperfezioni per non allungarmi non voglio quì trattare; ma soggiugner solo che la sobrietà e temperanza spirituale formano una molto diversa tempra di mortificazione, timore, e assoggettamento in tutte le cose; facendo conoscere che poste non sono la perfezione e il valore delle cose nel farne molte; ma nel sapere in esse annegar se medesimi; il che devono studiarsi al possibile di conseguire dal canto loro, finchè Dio voglia di fatto purificarli, introducendoli nella Notte Oscura, per giugnere alla quale mi vo nella spiegazione di queste imperfezioni affrettando.

CAPITOLO VII.

Delle imperfezioni circa l'invidia ed accidia spirituali.

26. Intorno pure gli altri due vizj, che sono invidia ed accidia spirituali, non lasciano questi principianti d'essere molto imperfetti. Imperciocchè circa l'invidia molti di questi sogliono essere commossi a dispiacere del bene spirituale degli altri; dando loro qualche pena sensibile, che altri gli avanzino in questo cammino, e non vorrebbero sentirli lodare, perchè delle altrui virtù si rattristano: ed alle volte non lo ponno soffrire senza dirne essi il contrario, distruggendo per quanto possono quelle lodi; e sentono assai, che non si faccia con loro altrettanto, perchè in tutto esser vorrebbero preferiti. Il che è molto contrario alla

[1] *Notte Osc. l. 1. c. 1. n. 3.*

alla Carità, la quale, come dice S. Paolo,[1] della verità si rallegra: E se ha qualche invidia, è una invidia santa, dispiacendole di non aver le virtù dell'altro, e godendo ch'egli le possegga, e rallegrandosi che tutti lo lascino indietro; purchè si serva Dio; giacchè egli in ciò si trova tanto manchevole.

27. Intorno parimente all' accidia spirituale sogliono aver tedio nelle cose, che abbracciano più di spirito, e le fuggono, siccome quelle che al sensibile gusto si oppongono. Imperciocchè assaporando tanto le cose spirituali, quando non più vi trovano in esse sapore, vengono loro a noia. Se in fatti non provarono una volta in orare quel compiacimento, che il genio loro bramava, (convenendo alla fine che Dio per isperimentarli talvolta se ne allontani) non vorrebbero più ritornarvi; ed altre fiate lo lasciano, o ci vanno di mala voglia. Quindi per colpa di questa accidia il cammino di perfezione (cioè quello d'annegare per amor di Dio la volontà e il piacere) pospongono al gusto ed al piacere della medesima volontà, a cui in tal maniera, più che a quella di Dio, vanno essi soddisfacendo. Molti poi di questi vorrebbero, che Dio volesse ciò ch'essi vogliono, e turbansi di volere ciò che Dio vuole: ripugnando di accommodare alla divina la propria volontà. D'onde ne segue che molte volte non credono volontà di Dio ciò, in che non vi trovano il proprio volere e godimento. Al contrario soddisfacendosi essi, credono che resti Dio soddisfatto, e misurano Dio con se, e non già se stessi con Dio: lo che contradice molto a ciò, ch'egli medesimo nel Vangelo insegnò dicendo: [2] *Qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam*. Che colui il quale per amor suo la propria volontà perdesse, egli la guadagnerebbe; e quegli, che guadagnar la volesse, la perderebbe.

28. Questi pure s' infastidiscono, quando viene ad essi comandato ciò, che non è di lor piacere; e perchè van dietro alla delizia ed al sapore dello spirito, sono molto fiacchi per rapporto alla fortezza ed al travaglio della perfezione: simili in questo a coloro che agiatamente si allevano, i quali con tristezza da qualunque aspra cosa sen fuggono, ed aggravansi della Croce, in cui i diletti dello spirito son riposti; e nelle cose più spirituali provano maggior tedio. Conciosiachè pretendendo essi di camminare nelle cose di spirito a lor talento e secondo il piacere della propria volontà, cagiona loro una grande tristezza e ripugnanza l'entrare per l'angusta via della vita, di cui Cristo favella.[3]

29. Basti quì d'aver riferito queste imperfezioni fra le molte, in cui vivono i principianti di questo primo stato; acciocchè si vegga quanto sia loro necessario, che Dio nello stato de' proficienti li ponga: il che fa mettendoli nella Notte Oscura, di cui or ora diremo; dove slattandoli Dio dalle poppe di tali gusti e sapori per via di pure aridità e di tenebre interne, toglie loro tutte queste imperfezioni e fanciullerie, e per mezzi molto diversi fa loro acquistar le virtù. Imperciocchè per molto che il principiante si eserciti a mortificare in se tutte queste azioni e passioni, non può mai affatto e nemmeno notabilmente riuscirne: finchè Dio in lui per mezzo della purgazione della Notte Oscura nol fa. Intorno la quale, per dire cosa che giovi, piaccia a Dio di comunicarmi la divina sua luce: essendo in una Notte sì Oscura ed in una materia tanto difficile ben necessaria.

[1] 1. *ad Cor.* 13. 6. [2] *Matth.* 16. 25. & 10. 39. [3] *Matth.* 7. 14.

CAPITOLO VIII.

In cui si dichiara il primo verso della prima stanza, e si comincia a spiegare questa Notte Oscura.

In una Notte Oscura.

30. Questa notte, che diciamo essere la contemplazione, produce due sorti di tenebre o di purgazioni negli Spirituali secondo le due parti dell'uomo, cioè a dire la sensitiva e la spirituale. Così la prima notte o purgazione sensitiva, in cui un'Anima si monda e nuda, sarà secondo il senso addattandolo allo spirito; e l'altra è notte o sia purgazione spirituale, in cui per rapporto allo spirito l'Anima si netta e spoglia, accommodandolo e disponendolo all'unione d'amore con Dio. La sensitiva è comune, ed accade a molti, che sono i principianti, de' quali in primo luogo tratteremo. La spirituale è di molto pochi, cioè di coloro che sono già esercitati e provetti, di che parleremo in appresso. [1]

31. La prima notte o purgazione è amara e terribile per lo senso. La seconda non può a quella paragonarsi, essendo molto spaventevole per lo spirito, come dopo riferirò. [2] E perchè è prima in ordine la sensitiva, di essa brevemente si dirà qualche cosa; perchè di una tal notte, essendo molto comune, se n'è scritto assai, a fine poi di passare a discorrere più di proposito della notte spirituale: avendovi pochi, che di essa così in pratica, come in iscritto, e per esperienza ancora facciano menzione. Siccome poi la maniera che tengono questi principianti nella strada di Dio, è bassa, e che pizzica molto di proprio amore e piacere, secondo ciò che si è di sopra mostrato; così volendo Iddio portarli avanti, e trarneli da questo basso modo d'amore verso un più alto grado d'amor di Dio; e liberarli dall'umile esercizio del senso e del discorso, che sì limitatamente e con tanti inconvenienti, come si disse, va il Signore cercando; e nell'esercizio dello spirito stabilirli, in cui più copiosamente e più liberi da imperfezioni ponno con Dio comunicare: giacchè si sono per qualche tempo nella via della virtù esercitati, perseverando nella meditazione ed orazione, in cui per mezzo del sapore e piacere trovatovi si sono dalle cose del mondo disaffezionati, ed anno acquistato in Dio un pò di forze spirituali, mediante le quali tengono alquanto in freno gli appetiti delle creature, e già potrebbero per amor di Dio qualche peso ed aridità sostenere senza dare nel miglior tempo all'indietro: così, ripiglio, quando con più lor gusto e sapore se la passano in questi spirituali esercizj, e quando più chiaro a lor parere risplende sopra di essi il Sole de' divini favori, offusca allora Dio tutta questa luce, e chiude loro la porta e la vena della dolce acqua spirituale, che, qualunque volta e in qualsivoglia tempo volessero, andavano in Dio gustando. Posciachè teneri e fiacchi essendo, non v'era per essi porta chiusa giusta il detto di San Giovanni nell'Apocalisse: [3] *Ecce dedi coram te ostium apertum, quod nemo potest claudere: quia modicam habes virtutem, & servasti verbum meum, & non negasti nomem meum.* Quindi gli lascia tanto al buio, che non sanno per dove andarsene col senso della immaginazione e del discorso: non sapendo dare un passo, come prima solevano, nel meditare, poichè già è annegato in questa notte il senso interiore, e posto tanto in asciutto, che non solo non trovan succo e piacere nelle spirituali cose e ne' buoni esercizj, da cui solevano derivare i proprj diletti e godimenti; ma in luogo di ciò per contrario riportano dalle sopraddette cose amaritudine e insipidezza.

[1] *Nott. Osc. l. 2. c. 1. n. 66.* [2] *Nott. Osc. l. 2. c. 5. n. 74.* [3] *Apoc. 3. 8.*

za. Conciosiachè in seguito del già detto [1] sentendoli Dio alquanto ormai grandicelli, per farli diventar forti ed uscir delle fasce, dalle dolci poppe gli stacca, e dalle sue braccia calandoli, accenna loro che camminino co' proprj piedi; nella qual cosa provan essi una gran novità, siccome si è ogni cosa al rovescio cangiata.

31. Alle persone ritirate comunemente dopo i primi principj accade ciò più presto che agli altri; perchè sono più libere dalle occasioni di dar all' indietro, e riformano gli appetiti delle cose del secolo più brevemente: cosa che si richiede per cominciare ad introdursi in questa felice notte del senso. Ordinariamente non passa molto tempo dall'aver principiato, avanti che vi abbiano l'ingresso; e tutti i più entrano in essa, perchè si vedranno a queste aridità soggiacere. Intorno la qual sorte di sensitiva purgazione, per essere tanto comune, potremmo quì apportare un gran numero di autorità della divina Scrittura, laddove se ne trovano molte a ciascun passo e particolarmente de' Salmi e de' Profeti, ma per isfuggire la lunghezza le lasciamo: quantunque se ne addurranno alcune in appresso.

CAPITOLO IX.

De' segni, onde si conoscerà, che cammina lo Spirituale per la strada di questa notte e purgazione sensitiva.

32. Perchè però queste aridità potrebbero molte volte procedere non dalla detta notte o purgazione del sensitivo appetito, ma o dai peccati, o dalle imperfezioni, o da lentezza e tiepidezza, o da qualche tristo umore, o indisposizione corporale; porrò quì alcuni segni, da i quali si conosca, se sia una aridità della detta purgazione, o se nasca da alcuno degli accennati vizj: per la qual cosa trovo, che vi sono tre segni principali.

33. Il primo segno è, se come non sente nelle cose di Dio piacere nè consolazione, così neppure in alcuna delle create cose la trova. Conciosiachè quando mette Dio l' Anima in questa Oscura Notte a fine di asciugarle e purgarle il sensitivo appetito, non la lascia da veruna cosa adescare nè trovarvi sapore. Da ciò probabilmente si conosce, che questa aridità e malagevolezza non vengono da peccati o da imperfezioni nuovamente commesse; perchè se questo fosse, proverebbe nel naturale qualche inclinazione o voglia di assaggiare alcun'altra cosa fuori di Dio. Ogni volta infatti, che l'appetito in qualche imperfezione si allenta, sentesi tosto di rimanervi o poco o molto inclinato secondo il piacere e l'affetto, che vi pose. Ma perchè questo non godere nè delle cose del Cielo nè della terra potrebbe nascere da qualche indisposizione o umor malinconico, il quale bene spesso non lascia in veruna cosa trovar diletto, son necessarj perciò il secondo segno e la seconda condizione. *

34. Il secondo segno adunque e la seconda qualità di questa purgazione si è, che ordinariamente porta in Dio la memoria: riflettendo con sollecitudine e penoso pensiero, che a Dio non serve, ma che torna indietro, poichè si vede senza quel sapore nelle cose divine. Da ciò per verità si comprende, che queste insipidezze e aridità non anno l'origine da lentore e pigrizia; perchè proprio della pigrizia è, non si curar molto nè avere delle cose di Dio sollecitudine interna. Laonde fra l'aridità e la tiepidezza ci corre una gran differenza. Perchè ciò ch'è tiepidezza, racchiude una non mediocre remissione e lentezza nella volontà e nell'animo senza sollecitudine di servire al Signore: quella poi che solamente è aridità purgativa, porta seco per lo più affanno, pensiero, e pena come dissi, di

[1] *Notte Osc. lib. 1. c. 1. n. 3.*

di non servirlo. E questa, comecchè alcune fiate della malinconia o di altro umore si serva; (il quale umore altre volte è il principale) non però lascia di produrre il suo effetto purgativo dell'appetito, perchè d'ogni gusto è privo, ed ha le sue cure a Dio solo rivolte. Imperciocchè quando nasce da puro umore, tutto finisce in disgusti e strazj della natura senza questi desiderj di servire a Dio, che comprende l'aridità purgativa; nel tempo della quale, sebbene la parte sensitiva per lo poco piacer, che vi trova, è molto scaduta, debole, e fiacca in operare; ad ogni modo lo spirito è pronto e forte.

35. La cagione di questa aridità si è perchè cangia Iddio i beni e le forze del senso nell' ordine dello spirito, del quale non essendo il senso e la natural forza capaci, si rimangono digiuni, secchi, e voti. Imperciocchè la parte sensitiva non è provveduta di facoltà per le cose, che sono puro spirito; e quindi assaggiando lo spirito, diviene sciapita la carne, e s'indebolisce nell'operare; ma lo spirito, che va allora prendendo cibo, cammina più forte, e svegliato, e sollecito di prima coll' attenzione di non mancare a Dio. Ora questo spirito non sente da principio il sapore e diletto spirituale, ma piuttosto l' aridità e il dispiacere per la novità del cangiamento; perchè avendo il palato a questi sensibili gusti avvezzo, tuttavia tiene ad essi dirette le mire. E perche neppure il palato spirituale è ancora mondo e per un diletto tanto sottile disposto, finchè per mezzo di questa secca ed Oscura Notte non si va preparando, non può il gusto e bene spirituale sentire; ma in vece aridità, insipidezza, e mancamento di ciò, che godeva per l'addietro con tanta facilità. Conciosiachè questi, che comincia Dio a condurre per tali solitudini del deserto, sono simili ai figliuoli d'Israello, i quali, [1] allorchè Dio cominciò a dar loro quel cibo del Cielo tanto delizioso, che, come ivi si dice [2], al sapore da ciascheduno desiderato corrispondeva, contuttociò sentivano più la privazione dei gusti e dei sapori delle carni e cipolle, che per l' addietro nell' Egitto mangiavano, (avendo il palato ad esse avvezzo e adescato) che la dilicata dolcezza dell'angelico cibo; e fra le vivande celesti lagrimavano e gemevano per le carni: [3] *Recordamur piscium, quos comedebamus in Egypto gratis: in mentem nobis veniunt cucumeres, & pepones, porrique, & cepæ, & allia*. A tanto arriva la viltà del nostro appetito di farci desiderare le nostre miserie, ed avere il bene incommutabile del Cielo in fastidio. Che perciò, ripiglio, quando queste aridità della via purgativa dell' appetito sensibile provengono, quantunque da principio non prova gusto lo spirito per le ragioni, che veniamo ora di dire; prova però fortezza e vigore nell'operare colla sostanza, che dall' interno cibo gli viene: (il qual cibo è un principio di contemplazione per lo senso arida e oscura, e che per ordinario al medesimo che l'ha è occulta e secreta) ed unitamente all' aridità ed al voto, che nel senso produce, dà all' Anima inclinazione e desiderio di starsene sola in quiete, senza potere nè volere ad alcuna particolar cosa pensare. Allora, se quelli, cui ciò avviene, sapessero mettersi in quiete, tralcurando qualsivoglia interna ed esterna operazione, ch'essi per via d'industria e di discorso volessero fare; e stando ivi senza sollecitudine di adoperarsi in altro, che in lasciarsi da Dio condurre, e con interna attenzione amorosa da lui ricevere e lui ascoltare: proverebbero subito dilicatamente in quella non curanza ed in quell'ozio la sopraddetta interna refezione. Questa è tanto dilicata, che per ordinario, se nel sentirla vi sopraggiugne qualche desiderio o studio particolare, non più si sente: accadendo essa, ripiglio, nel maggior ozio e nella maggio-

[1] *Exod.* 16. 13. [2] *Sap.* 16. 21. [3] *Num.* 11. 5.

giore disattenzione dell'Anima, la quale prova lo stesso effetto, che segue nell' aria, allorchè volendo chiudere il pugno se n'esce. Allo stesso proposito possiamo intendere ciò, che alla Sposa disse lo Sposo ne' Cantici; vale a dire: [1] *Averte oculos tuos a me; quia ipsi me avolare fecerunt*; Distorna gli occhj da me, perchè mi fan essi svagare. Di tal maniera in fatti mette Iddio l'Anima in questo stato; e per sì diversa strada la guida; che se vuol ella operare da se o colla propria capacità, impedirebbe piuttosto che coadiuvare l'opera, che va Dio in essa facendo: il che prima seguiva molto all'opposto. La cagione si è, perchè già in questo stato di contemplazione, vale a dire quando fa dal discorso all'ordine de' proficienti passaggio, allora Dio è quegli che opera nell'Anima; di maniera che sembra, che le annodi le potenze interiori, non lasciandole appoggio all'intelletto, nè succo alla volontà, nè discorso alla memoria. Conciosiachè in questo tempo quanto di suo vi può mettere l'Anima ad altro non serve, se non che, come abbiam detto, a turbare l'interna pace e l'opera, che per mezzo di quell'aridità del senso fa Dio nello spirito; la quale, siccom'è spirituale e delicata, agisce quietamente, delicatamente, pacificamente, e con grande alienazione da tutti que' primi gusti, ch'erano molto palpabili e sensibili: essendo questa la pace, la quale dice Davidde, che Dio favella nell'Anima a fine di renderla spirituale: [2] *Quoniam loquetur pacem in plebem suam*. Da quì ha l'origine il terzo segno.

36. Il terzo segno, onde sappiamo essere questa una purgazione del senso, si prende dal non poter l'Anima più meditare nè discorrere, per quanto faccia dal suo canto in servirsi del senso della immaginativa, onde la muova come solleva. Conciosiachè siccome comincia quì il Signore a comunicarsele non più per via de' sensi secondo la maniera, che prima teneva col mezzo del discorso componente e dividente le notizie, ma per via del puro spirito in cui non v'è successivo discorso: comunicandosele invece coll'atto della semplice contemplazione; alla quale nè i sensi esterni nè gl'interni della parte inferiore vi giungono; quindi è che l'immaginazione e la fantasia non possono aver appoggio; nè dare ad alcuna considerazione principio, nè più per l'avvenire in essa fermare il piede.

37. Avvertasi in questo terzo segno, che un tale impedimento delle potenze e piccolo disgusto loro d'alcun mal umore non nasce; perchè quando da ciò procede, consumandosi quell'umore, che nel medesimo essere indi non dura, subito con un pò di diligenza, che l'Anima vi metta, ritorna a potere ciò che prima poteva, e trovano le potenze i loro appoggj. Il che nella purgazione dell'appetito non avviene così; perchè cominciando ad entrarvi, sempre più cresce il non poter discorrere colle potenze. Quantunque sia vero infatti, che sulle prime in alcuni questa purgazione sì continuamente non s'introduca; lasciando che si piglino talvolta i loro piaceri ed allegerimenti sensibili, perchè alle loro fiacchezze non conveniva in un colpo divezzarli: contuttociò, se pur debbono andar avanti, vanno sempre più in essa entrando, e togliendosi dal sensitivo esercizio. Imperciocchè in quelli, che la strada della contemplazione non battono, va la cosa d'una maniera assai diversa, ed in questi una tal notte di aridità non suol essere ai sensi continua; ma tal volta l'anno, e tal altra non l'anno, ed ora non ponno discorrere, ora lo possono come prima: perchè Iddio questi tali in una somigliante notte costituisce col solo fine d'esercitarli, e di umiliarli, e riformare l'appetito loro, acciocchè non si vadano con golosità nelle spiri-

[1] *Cant. 6. 4.* [2] *Ps. 84. 9.*

rituali cose allevando; ma non già per condurli sulla via dello spirito verso questa contemplazione. Imperciocchè non tutti quelli, che di proposito nel cammino si esercitano dello spirito, sono da Dio alla perfetta contemplazione portati; ed il perchè a lui solo è noto. Quindi è che in questi non finisce mai di staccare il senso dalle poppe delle considerazioni e dei discorsi, ma solo, come abbiam detto, tratto tratto e per qualche tempo.

CAPITOLO X.

Del modo, come devono questi in una tale Oscura Notte adoperarsi.

38. NEl tempo adunque delle aridità di questa sensitiva notte, (nella quale fa Dio il sopraddetto cangiamento, [1] trasferendo l'Anima dalla via del senso a quella dello spirito, cioè dalla meditazione alla contemplazione, dove l'Anima, come s'è detto, [2] non può dal canto suo colle proprie potenze nelle divine cose operare nè discorrere) soffrono gli Spirituali grandi travagli non tanto per le aridità che patiscono, quanto per lo timore che anno d'andare su questo cammino alla perdizione: pensando che il bene dello spirito sia per loro finito, e che Dio gli abbia abbandonati, perchè non trovano in veruna cosa buona appoggio o piacere. S'affaticano allora e proccurano secondo il loro costume di appoggiare con qualche gusto ad alcun oggetto di discorso le potenze, credendosi di stare in ozio, quando ciò non fanno, e non si avveggono d'operare. Il che non segue senza gran dispiacere e ripugnanza interiore dell'Anima, che di starsene in quella quiete ed ozio si compiaceva. In tal guisa divertendosi nel discorso, non fanno nella contemplazione progresso; perchè del proprio loro spirito usando, perdono l'altro spirito che avevano di tranquillità e di pace. Sono quindi somiglianti a chi lascia la cosa fatta per rifarne un'altra, o a chi dalla Città è uscito per rientrarvi, o a colui che abbandona la caccia per di nuovo cacciare. Il che da questo canto è del tutto inutile; perchè non otterrà nulla, ritornando alla sua prima guisa di procedere, come si è detto. [3]

39. Se questi in un tal tempo non anno chi gl'intenda, tornano indietro; lasciando la strada, o infiacchendosi in essa; o almeno da loro stessi si pongono un ostacolo ad avanzare colle molte diligenze, che usano per seguire sul primo cammino della meditazione e del discorso: stancando e travagliando eccessivamente la natura, e immaginando che per la propria negligenza e per i suoi peccati così rimanga. Il che già ponno essi ommettere, poichè li conduce Dio per l'altra via della contemplazione diversissima dalla prima, essendo l'una di meditazione e di discorso, e non cadendo l'altra sotto immaginazione nè discorso. Quelli, che in tale stato si troveranno, è forza che si consolino, pazientemente perseverando, e senza darsi pena sperino in Dio, che non abbandona coloro, che con semplicità di retto cuore lo cercano; nè lascierà di somministrar loro il necessario per lo viaggio, finchè li conduca alla chiara e pura luce d'amore, la quale comunicherà loro per mezzo dell'altra Notte Oscura dello spirito, se meriteranno che Dio in essa li ponga.

40. Il sistema, che han da tenere in questa del senso, è che nulla si curino di camminare per via di discorso e di meditazione, perchè già, come si è detto, non è più il tempo di essa; ma lascino giacer l'Anima in riposo e quiete: comecchè sembri loro di non far nulla, e di perdere il tempo, e che per la propria tiepidezza non vogliano quivi a cosa alcuna pensare. Faranno per verità assai in aver pazienza, e perseverare nell' orazione: lasciando l'Anima libera, e sgombra, e in

[1] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 8. *n.* 31. [2] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 9. *n.* 36. [3] *Sal. l.* 2. *c.* 12. *n.* 55.

e in riposo da tutte le notizie e dai pensieri, nè dandosi pena alcuna di ciò, che non penseranno, o mediteranno; ma contentandosi unicamente d' una quieta ed amorosa avvertenza in Dio senza sollecitudine, senza efficacia, e senza soverchia voglia di sentirlo e goderlo. Conciosiachè tutte queste pretensioni inquietano e distraggono l' Anima dalla pacifica quiete, e dal soave ozio della contemplazione, che se le comunica in questo stato. E quantunque nascano loro molti scrupoli di perdere il tempo, e che sarebbe bene in altre cose impiegarsi, poichè nulla possono nell' orazione fare o pensare; soffrano e stiano cheti, non trattandosi ivi d'altro, che di riposare con piacere ed ampiezza di spirito. Imperciocchè se vuole colle interiori potenze operare qualche cosa da se, ciò sarebbe un impedire e perdere i beni, che Dio per mezzo di quella pace e dell' ozio dell' Anima va in essa collocando ed imprimendo. Come se appunto un Pittore stesse dipingendo o lisciando un viso, che se questo viso in qualche altra azione si dimenasse, non lascierebbe al Pittore far nulla, e l' opera che andava facendo gli guasterebbe. Non altrimenti quando l' Anima sta in pace e in ozio interiore, qualsivoglia atto, o affezione, o sollecita avertenza, che voglia in quel tempo avere, la distraerà, ed inquieterà, e le farà provare l' aridità e il votamento de' sensi. Quanto più infatti pretenderà d'appoggiarsi a qualche affetto o notizia, tanto più ne sentirà la mancanza, non potendo per quel mezzo supplirsi. Laonde ad una tal Anima conviene non si prendere cura alcuna, che si perdano le operazioni delle potenze; anzi deve rallegrarsi, che si perdano ben presto. Perciocchè non frastornando l'atto della contemplazione infusa, che Dio le comunica, con maggior abbondanza pacifica la ricrea, e le apre la strada ad ardere ed accendersi nello spirito dell' amore, che porta seco, ed all'Anima attacca questa oscura e segreta contemplazione.

41. Non vorrei però, dal fin quì detto si fondasse una regola generale di lasciare la meditazione e il discorso: poichè questo lasciarli deve sempre consistere in non poterli più esercitare, e per quel solo tempo, in cui il Signore o per via di purgazione e tormento, o per mezzo d' una molto perfetta contemplazione gliel' impedirà; essendo che in altro tempo e nell' altre occasioni si deve sempre avere questo appoggio e riparo, massimamente nella vita e Croce di Cristo, che in genere di purgazione, e di pazienza, e di sicuro cammino è il migliore, ed alla sublime contemplazione mirabilmente conduce. La qual poi altro non è, che una segreta, pacifica, ed amorosa infusione di Dio, che se le viene aperta la strada, infiamma l'Anima in ispirito d'amore, sicom' essa nel seguente verso ne spiega.

CAPITOLO XI.

Si dichiarano li tre seguenti versi della prima stanza.

Da furie d'amor arsa, ond' io languia.

42. L'Infiammazione d' amore per l' ordinario da principio non si sente, o non avendo cominciato mediante l' impurità della natura ad appigliare, o non le dando l' Anima dentro di se pacifico luogo a motivo di non la comprendere, come si disse.[1] Ma talvolta o per quel mezzo o senza di esso ancora comincia d' improviso a sentirsi qualche ansioso ardore per Dio, e quanto più cresce tanto più va sentendosi l' Anima affezionata e nell'amor di Dio accesa senza sapere, nè intender come, nè di dove un tale amore ed affezione le nasca; se non che le pare che cresca tan-

[1] *Sal. l. 2. c. 13. n. 58.*

tanto in se alle volte questa fiamma ed infiammazione, che con ardori d' affetto desidera Dio, come ben Davidde posto in questa notte colle seguenti parole lo dice di se: [1] *Quia inflammatum est cor meum, & renes mei commutati sunt, & ego ad nihilum redactus sum, & nescivi*. Perchè il mio cuore s'infiammò, (cioè in amore di contemplazione,) si mutarono pure i miei piaceri e gli affetti, vale a dire dalla via sensitiva per mezzo di questa santa aridità e cessazione, che andiam dicendo, di tutti loro alla spirituale si trasferirono: ed io, soggiugne, mi risolsi in nulla, e rimasi annichilato, nè seppi come. Imperciocchè senza saper l'Anima giusta il detto di sopra per dove cammini, si vede annichilata per rapporto a tutte le celesti e terrene cose che soleva godere, e solo si trova non penetrandone il come innamorata. E perchè non una volta cresce molto nello spirito l'infiammazione d'amore, sono gli ansiosi ardori verso Dio nell'Anima tanto grandi, che pare che con una tal sete se le diffecchino le ossa, se le marcisca la natura, e per la vivezza dell' amorosa sete il suo calore e la forza si guastino; e di più sente l'Anima, che questa sete d' amore è viva, quale similmente l' aveva e provava Davidde, quando disse: [2] *Sitivit anima mea ad Deum vivum*. L'Anima mia fu di Dio vivo assetata. Il che è lo stesso come se avesse detto: La sete ch' ebbe l' Anima mia fu viva. La qual sete per essere viva possiam dire che faccia morir di sete: comecchè la veemenza di questa sete non sia continua ma a tratti di tempo, sentendosene però d'ordinario qualche parte. Devesi avvertire che, come dissi quì prima d' ogni altra cosa, da principio questo amor non si sente per ordinario, ma l'aridità e il votamento che andiamo descrivendo: ed allora in vece di questo amore, che va poi l' Anima accendendo, ciò che trasporta l'Anima in mezzo a tali aridità e votamenti delle potenze, è una ordinaria cura e sollecitudine di Dio con pena e timore di non servirlo: il che non è a Dio poco aggradevole Sacrifizio, vedere che lo spirito è tribolato e sollecito per suo amore. Questa sollecitudine e cura vien posta nell' Anima da quella segreta contemplazione, finchè col progresso del tempo avendo alquanto purgato il senso, cioè la parte sensitiva delle forze ed affezioni naturali per mezzo delle aridità, a cui la riduce, va poi nello spirito questo divino amor accendendo. Ma frattanto, alla guisa di colui che in medicatura si trova, in questa Notte Oscura e secca purgazione dell'appetito tutto è travaglio: mondandosi da molte imperfezioni, ed in molte virtù esercitandosi a fine di rendersi del sopraddetto amore capace come ora intorno il seguente verso dirassi.

O felice ventura!

43. Siccome costituisce Dio l'Anima in questa sensitiva notte a fine di purgare il senso della parte inferiore, ed accommodarlo, ed assoggettarlo, ed unirlo allo spirito, oscurandolo nei discorsi, e facendolo da essi cessare; ed alla stessa guisa pure che dopo per purificare lo spirito ed unirlo a Dio, nella notte spirituale la mette: così acquista l' Anima (comecchè non le paja) tanti vantaggj, che tiene per una felice ventura l' essere uscita dai lacci e dalla strettezza del senso della parte inferiore in questa felice notte, e canta il presente verso cioè a dire: *O felice ventura!* Circa la quale ne conviene riferire quì le utilità, che trova l' Anima in questa notte, a cagione di cui ha in luogo di felice ventura il passare per essa. Tutte queste utilità nel seguente verso racchiudonsi.

Furtiva io me ne uscia.

44. La

[1] *Psal.* 72. 21. [2] *Psal.* 41. 3.

44. La quale uscita s'intende dalla dipendenza, che aveva l'Anima alla parte sensitiva nel cercar Dio per mezzo di operazioni fiacche, limitate, e pericolose, come sono quelle di questa parte inferiore; poichè ad ogni passo in mille imperfezioni ed ignoranze inciampava, come di sopra ne' sette vizj capitali abbiamo scoperto. Da tutti questi si libera, estinguendole questa notte tutti i celesti e terreni piaceri, ed oscurandole qualunque discorso, ed innumerabili altri beni apportandole coll' acquisto delle virtù, come ora diremo: cosa di molto conforto e diletto per chi una tale strada cammina, vedere come ciò, che all'Anima rassembra tanto aspro, e contrario, ed allo spirituale piacere opposto tanti beni le rechi. Li quali beni, come diciamo, si conseguiscono uscendo l'Anima coll' affetto e colle opere per mezzo di questa notte da tutte le create cose, e camminando all'eterne: il che si è una gran ventura e felicità. Primieramente per lo gran bene che abbraccia lo spegnere verso tutte le cose l' appetito e l'affetto. In secondo luogo perchè sono molto pochi coloro, che anno pazienza e la durano a voler entrare per questa angusta porta e per lo stretto cammino, che, come dice il nostro Salvatore, alla vita conduce: [1] *Quam angusta porta, & arcta via est, quæ ducit ad vitam, & pauci sunt, qui inveniunt eam!* Imperciocchè l'angusta porta è questa notte del senso, del quale si spoglia l'Anima e si nuda a fine d'entrarvi reggendosi colla Fede, che dai sensi è lontana, per battere poi la stretta via dell'altra notte dello spirito, in cui passa l'Anima avanti, avviandosi a Dio in una molto pura Eede, che si è il mezzo, onde a lui si unisce. Ora essendo questa una tanto angusta, oscura, e terribile strada, (per modo che rispetto all'oscurità e ai travagli non v'è, come diremo, [2] comparazione fra questa notte del senso e l'altra dello spirito) sono assai meno que' che per essa camminano: sono però anche molto maggiori le utilità, che se ne riportano. Dei beni adunque a questa notte del senso spettanti cominceremo ora colla brevità possibile a dir qualche cosa per poi all'altra notte passare.

CAPITOLO XII.

Delle utilità, che cagiona all'Anima questa notte del senso.

45. E' Tanto felice per l'Anima questa notte e purgazione del senso rispetto ai grandi vantaggj e beni, che ad essa apporta; (sebbene da prima, come dicessimo, le paia che glieli tolga) che siccome fece Abramo gran festa, quando il suo figliuolo Isacco slattò, [3] così mettesi in gioia il Cielo, che Dio cavi ormai quest'Anima dalle fasce, e dalle sue braccia la deponga, e la faccia andar co' suoi piedi; e che togliendole il latte e il molle dolce cibo de' bambini, le faccia mangiare la corteccia del pane: e che imprenda ella ad assaggiare il pane de' forti, il quale fra queste aridità e tenebre del senso si comincia a porgere allo spirito voto e secco dai sughi del senso: ed è la sopraddetta infusa contemplazione. [4] Questa è la prima e principale utilità, che quì l'Anima conseguisce, e dalla quale quasi tutte l'altre derivano.

46. Il primo di questi profitti si è il conoscimento di se e della propria miseria. Imperciocchè oltre l'andare ordinariamente in una tale cognizione avvolte tutte le grazie, che Dio sull' Anima sparge, queste aridità e il votamento delle potenze circa l'abbondanza che prima godeva, e la difficoltà che nelle cose buone l'Anima prova, le fanno da se conoscere la propria bassezza e miseria, che nel tempo della prosperità non finiva di scorgere. Un'acconcia figura di ciò si tro-

[1] *Matth.* 7. 14. [2] *Notte Osc.l.*2.*c.*12.*n.*103. [3] *Gen.* 21. 8. [4] *Notte Osc. l.* 1. *c.* 1. *n.* 3.

va nell'Esodo, dove volendo Iddio umiliare i figliuoli d'Israello, perchè si conoscessero, comandò loro di deporre e spogliarsi l'abito e l'abbellimento festivo, di cui andavano per lo più nel deserto adorni, dicendo: [1] *Jam nunc depone ornatum tuum*. Orsù da quì avanti spogliatevi gli ornamenti da festa, e le vesti comuni da travaglio prendete; acciocchè vi si faccia conoscere il trattamento da voi meritato. Il che significa come se dicesse: Perchè l'abito che portate, essendo di gioia e da festa, v'è di occasione a non sentir di voi sì bassamente, come porta la vostra natura; perciò una tal veste toglietevi di dosso, acciocchè da quì avanti veggendovi vilmente coperti, conosciate di non meritare di più, e chi finalmente voi siete: per lo qual mezzo comprende l'Anima la verità della propria miseria, che per l'addietro non comprendeva. Allorchè in fatti quasi in festa se la passava; trovando in Dio molto piacere, e consolazione, ed appoggio, viveva alquanto più soddisfatta e contenta: parendole di servire in qualche parte a Dio. Il che sebbene allora non esprimano in se chiaramente; qualche poco almeno di ciò vi si attacca nel compiacimento che trovano in quel piacere. Ma vestita già essendo coll'altro manto di travaglio, di aridità, e di abbandono, ed offuscandosi i primi suoi lumi, possiede ed ha più da dovero questa tanto egregia e necessaria virtù del proprio conoscimento: non tenendosi più in conto alcuno, e non soddisfacendosi punto di se; perchè vede che di suo non ha nulla, e non può nulla. Ora questa poca soddisfazione di se, e lo sconforto che prova di non servire a Dio, sono più da lui stimati e pregiati, che tutte le operazioni e tutti i piaceri, che per l'addietro l'Anima faceva e godeva, per molto grandi che fossero. Imperciocchè di molte imperfezioni ed ignoranze l'erano essi occasione; laddove da questa veste di aridità procedono, come da propria origine e da fonte del proprio conoscimento, non solo i sopraddetti vantaggj, ma quelli ancora che in appresso diremo, e que' più che di dire si lascieranno.

46. Quanto al primo si produce nell'Anima un modo di trattare con miglior maniera e con più riverenza; il che sempre nel trattenersi coll'Altissimo si ricerca. Ora nel tempo della prosperità, e del suo piacere, e della consolazione ciò non faceva; perchè il goduto favore rendeva verso Dio l'appetito alquanto più audace e men del dovere rispettoso. Come accadde a Mosè, quando sentì che Dio gli parlava; poichè da quel godimento ed appetito lasciandosi trasportare, senza maggior considerazione ardiva di accostarsi, se non gli avesse comandato il Signore di trattenersi e di scalzarsi: [2] *Ne appropies, inquit, huc: solve calceamentum de pedibus tuis*. Nelle quali parole si accennano il rispetto e la convenienza, con cui, spogliandosi dell'appetito, si deve con Dio trattare. Laonde quando Mosè in questo punto obedì, [3] rimase tanto dalla ragione convinto e reso avveduto, che al dire della Scrittura non solo non ardì di accostarsi, ma non osava neppure di mirar Dio. Conciosiachè lasciati avendo i calzari degli appetiti e de' piaceri, conosceva molto bene la sua miseria dinanzi a Dio, e che così per udire le divine parole gli conveniva. La disposizione pure, che Dio pose in Giobbe prima che con se favellasse, non furono que' diletti e quella gloria, che il medesimo Giobbe quivi riferisce, [4] che col suo Dio godere soleva; ma il metterlo nudo su d'un letamaio, abbandonato, ed anche perseguitato da' suoi amici, pieno d'angustia e di amarezza, e col pavimento all'intorno di vermi sparso; ed allora in tal situazione quel Dio, che il povero dallo sterco solleva, [5] pregiossi di comunicarsegli con più abbon-

[1] *Exod.* 33. 5. [2] *Exod.* 3. 5. [3] *Ibid. n.* 6. [4] *Jobi* 29 *a n.* 1. & 30. *a n.* 1. [5] *Ps.* 111. 7.

bondanza e soavità, scuoprendogli le profonde altezze di sua Sapienza: [1] il che nel tempo della prosperità non aveva mai fatto.

47. Quì ci conviene accennare un' altra eccellente utilità, che apporta questa notte e aridità del sensitivo appetito, poichè si siamo in essa abbattuti: ed è in che questa Oscura Notte dell' appetito, (acciocchè si avveri il detto del Profeta: [2] *Orietur in tenebris lux tua*. Risplenderà frà le tenebre la tua luce,) illumina Iddio l' Anima, non solo infondendole il conoscimento, come si disse, della propria miseria e bassezza, ma quello ancora della divina grandezza ed eccellenza. Imperciocchè lasciando anche da parte che, dopo d'essersi spenti gli appetiti, e i piaceri, e gli appoggj sensibili, resta libero e chiaro l' intendimento a penetrare la verità; perchè il gusto sensibile e l'appetito, quantunque versi intorno cose spirituali, offusca ed ingombra lo spirito: quell'angustia pure ed aridità del senso illustra e ravviva l' intelletto, come dice Isaia: [3] *Vexatio intellectum dabit auditui*. La vessazione fa intendere, come Dio nell' Anima nuda e sgombra (condizione alla divina influenza ricercata) sopranaturalmente per mezzo di questa secca ed Oscura Notte di contemplazione la va nella divina Sapienza istruendo: lo che per mezzo de' primi piaceri e gusti non faceva. Il medesimo Profeta Isaia ne dà la stessa cosa molto bene ad intendere dicendo: [4] *Quem docebit scientiam? & quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus*. A chi insegnerà Dio la sua scienza? ed a chi farà udire le sue parole? a quelli che sono già dal latte divezzati, e dalle poppe staccati. Significa ciò, che per questa divina influenza non è tanta disposizione il primo latte della spirituale soavità, e l' appoggiarsi alle poppe de' saporiti discorsi delle potenze sensitive, che già l' Anima godeva; quanto la privazione dell'uno e lo staccamento dall'altro. Laonde per ascoltare questo gran Re colla riverenza dovuta, conviene che stia l'Anima cautamente quasi in piedi e senza appoggiarsi, vale a dire quanto all' affetto ed al senso, come di se lo disse Abacuco: *Super custodiam meam stabo, & figam gradum super munitionem; & contemplabor, ut videam, quid dicatur mihi*. [5] Starò in piedi sul mio posto di guardia, vale a dire dall' appetito staccato, e fermerò il passo, cioè col senso non discorrerò per contemplare e intendere le cose, che da parte di Dio mi saranno dette. In somma già si è stabilito, che da questa notte primieramente se ne deduce cognizione di se, dalla quale siccome da fondamento nasce l' altra cognizione di Dio. Per la qual cosa diceva allo stesso Dio Sant'Agostino: [6] Deh fate, o Signore, ch'io mi conosca, e voi pure conoscerò: conoscendosi molto bene, come dicono i Filosofi, un estremo per mezzo dell'altro. Ma per provare più compiutamente l'efficacia, che nella sua aridità e nello staccamento spiega questa sensitiva notte ad occasionare più la luce, che diciamo ricevere quì l'Anima da Dio, allegheremo quell'autorità di Davidde, in cui dichiara assai bene la gran virtù, che ha per questo alto conoscimento di Dio una tal notte. Dice adunque così: [7] *In terra deserta, & invia, & inaquosa sic in Sancto apparui tibi, ut viderem virtutem tuam, & gloriam tuam*. In una terra deserta, non irrigata, e secca, e fuor di strada comparvi dinanzi a te per poter vedere la tua virtù e la tua gloria. Ella è certamente una cosa di maraviglia, che non ne affermi quì Davidde essere gli spirituali diletti, e i molti piaceri che avea goduto, la disposizione e il mezzo per conoscere la gloria di Dio; ma l'aridità e lo staccamento della parte sensitiva, che quì per la secca e deserta terra s'intende. Ed è ammirabile eziandio che non dica, che i divini

[1] *Jobi* 38. *a n.* 1. [2] *Isaiæ* 58. 10. [3] *Isaiæ* 28. 19. [4] *Isaiæ* 28. 9. [5] *Abac.* 2. 1.
[6] *Solil. c.* 2. [7] *Ps.* 62. 3.

vini concetti e discorsi, di cui s' era molto servito, non fossero la strada per sentire e vedere la virtù di Dio; ma piuttosto il non poter in Dio fissare il concetto, nè procedere col discorso della considerazione immaginaria, che quì significa la terra fuor di strada. Di maniera che questa Oscura Notte colle sue aridità e col suo votamento è il mezzo per conoscere Dio e noi stessi; ancorchè non con quella pienezza ed abbondanza, come nell'altra di spirito; perchè questo conoscimento è come principio dell' altro.

48. Riporta eziandio l'Anima dalle aridità e dalla evacuazione di questa notte dell' appetito una spirituale umiltà, che si è la virtù contraria al primo vizio capitale, che dicessimo essere la superbia di spirito.[1] Colla quale umiltà, per mezzo del sopraddetto proprio conoscimenro acquistata, da tutte quelle inperfezioni si purga, nelle quali cadeva al tempo di sua prosperità. Conciosiachè tanto arida e miserabile vedendosi, neppure con qualche primo moto le va per idea di essere degli altri migliore, ne di superarli in qualche parte, come prima credeva; anzi per l'opposto conosce che gli altri camminano meglio di se. Da questo principio nasce l'amore verso il prossimo, perchè lo stima e non ne giudica, com'era solita per l'addietro, quando con gran fervore scorgeva se stessa e gli altri no; ma solo conosce la propria miseria, e dinanzi agli occhj la tiene per modo, che non le lascia nè le dà luogo per fissarli negli altri. Il che Davidde in una tal notte collocato ne scuopre mirabilmente dicendo.[2] *Obmutui, & humiliatus sum, & silui a bonis; & dolor meus renovatus est.* Ammutii, e mi sono umiliato, ed intorno il bene osservai silenzio, e rinovossi il mio dolore. Questo dice, perchè gli pareva, che si fossero tanto consumati i beni dell' Anima sua, che non solamente non aveva nè trovava come parlarne: ma fra il dolore della conosciuta propria miseria tacque pur degli altrui.

49. Per mezzo di questa notte eziandio si rendono nello spirituale cammino soggetti ed obbedienti. Poichè tanto miserabili conoscendosi, non solo ascoltano ciò che vien loro insegnato; ma di più bramano che qualsivoglia persona gl'incammini, e dica loro ciò che debbono fare. Svanisce loro la presunzione, che talvolta avevano nella prosperità; e finalmente di passo in passo si sgombrano tutte le imperfezioni, che ivi della spirituale superbia favellando abbiamo accennate.

CAPITOLO XIII.

D'altri vantaggj, che cagiona nell' Anima questa Notte del senso.

50. Circa le imperfezioni, che per rapporto alla spirituale avarizia commettevano questi principianti, bramando or l'une or l'altre divote cose, e non mai vedendosi l'Anima di questi o di quegli esercizj soddisfatta per l'avidità dell'appetito e gusto, che in essi trovava: presentemente in questa Oscura e secca Notte si è ben riformata. Conciosiachè siccome non prova il solito godimento e sapore, anzi vi scopre in esse insipidezza e travaglio; con tanta moderazione se ne serve, che per avventura potrebbe ora fallare nel poco come prima nel molto; quantunque a quelli, che Dio in questa notte costituisce, conceda comunemente umiltà e prontezza, però senza piacere; acciocchè solo per amor di Dio eseguiscano ciò, che vien loro comandato, e quindi si spropriino di molte cose, non trovandovi in esse diletto.

51. Intorno pure alla lussuria spirituale si vede chiaro che per mezzo di questa aridità e insipidezza del senso, che l'Anima incontra nelle cose di spirito, si libera dalle impurità quivi

[1] Notte Osc. l. 1. c. 2. n. 4. [2] Psal. 38. 3.

vi notate; poichè dicessimo [1] che per ordinario ed occasionalmente procedevano dal piacere, che nel senso dallo spirito ridondava.

52. Le imperfezioni però che quanto al quarto vizio della gola spirituale si tolgono in questa Oscura Notte dall'Anima, possono ivi vedersi, [2] quantunque per essere innumerabili non si siano tutte annoverate; e perciò neppure in questo luogo le riferirò, perchè vorrei concludere ormai questa notte per passare all'altra, circa la quale ne aspettano gravi documenti. Per sapere adunque gl'innumerabili profitti, che oltre i sopraddetti ricava l'Anima da questa notte contro il vizio della gola spirituale, basta il dire che si libera da tutte le imperfezioni colà mentovate, e da molti e maggiori mali colà non descritti, in cui non pochi, come per esperienza sappiamo, vennero a cadere per non aver essi riformato in questa spirituale golosità l'appetito. Imperciocchè in quest'arida Oscura Notte, in cui l'Anima pone, avendo Iddio la concupiscenza e l'appetito di maniera frenati, che appena nelle celesti e terrene cose cibar si ponno de' sapori e de' sensibili gusti; siccome va questo effetto a tal segno continuando, che l'anima a poco a poco si riforma, si mortifica, e si compone tanto riguardo alla concupiscenza ed agli appetiti, che sembra perdere la forza delle proprie passioni: così seguono in essa oltre i sopraddetti per mezzo di questa sobrietà spirituale altri maravigliosi vantaggj; perchè colla mortificazione degli appetiti e delle concupiscenze vive l'Anima in pace e tranquillità spirituale; non essendovi turbamento ma pace e consolazione di Dio, dove l'appetito e la concupiscenza non regnano.

53. Un altro secondo profitto da quì ne viene, ed è che porta seco una ordinaria memoria di Dio con timore e gelosia di dare all'indietro, come si disse, [3] nello spirituale cammino. Questo è un gran bene e non de' minori, che questa aridità e purgazione dell'appetito racchiuda; perchè si purifica l'Anima, e si monda dalle imperfezioni, che se le attaccavano per mezzo degli appetiti e delle affezioni, che l'Anima da se offuscano e rendono ottusa.

54. Questa notte contiene un altro bene assai grande per l'Anima, ed è che allo stesso tempo si esercita in molte virtù; come sarebbe nella pazienza e longanimità, che fra cotali aridità e votamenti molto bene si mostrano: tollerando di perseverare in questi spirituali esercizj senza consolazione e piacere. Si esercita la carità di Dio; poichè non si muove più ad operare pel godimento e sapore che vi trovi, ma solo per amor di lui: vi si esercita pure la virtù della fortezza; poichè da tante difficoltà ed insipidezze, che incontra nell' operare, ne ricava forze, direi, di fiacchezza, e in tal guisa diviene robusta: e finalmente per mezzo di queste aridità si esercita in tutte le virtù sì Cardinali, che Teologali, e Morali. Ora che in una tal notte conseguisca l' Anima tutte queste quattro descritte utilità, vale a dire dilettazione di pace, ordinaria memoria di Dio, nettezza e purezza d' Anima, e l'esercizio delle virtù, che veniamo ora di riferire, Davidde siccome da se lo sperimentò vivendo in questa notte, così in tali sensi lo esprime: [4] *Renuit consolari anima mea, memor fui Dei, & delectatus sum & exercitatus sum, & defecit spiritus meus*. L' Anima mia rifiutò le consolazioni; mi ricordai di Dio, e tosto n'ebbi conforto; allora m'esercitai, ed il mio spirito venne meno. E incontanente soggiugne [5]: Meditai di notte dentro il mio cuore, e mi esercitavo pulendo e purificando il mio spirito, vale a dire da tutti gli affetti.

55. Quanto alle imperfezioni degli altri tre vizj spirituali, che ivi si posero, [6] e sono invidia, ira, ed accidia,

[1] *Notte Osc. l. 1. c. 4. n. 11.* [2] *ibid. l. 1. c. 6. n. 20.* [3] *ibid. c. 9. n. 34.* [4] *Psal. 76. 4.* [5] *ibid. n. 7.* [6] *Nott. Osc. l. 1. c. 7. n. 26.*

dia; si purga parimente l'Anima in questa aridità dell'appetito, e le virtù acquista ad esse contrarie. Imperciocchè rammorbidata essendo ed umiliata per via di somiglianti aridità, e difficoltà, ed altre tentazioni, e travagli, in cui coll'occasione di questa notte l'esercita il Signore, diviene con Dio, con se, ed anche col prossimo mansueta. Di maniera che non si sdegna nè si altera contro di se per le proprie mancanze, nè sopra le altrui contro il prossimo, nè con Dio entra in dispiaceri o in poco riverenti querele, che non la faccia presto buona. Quanto poi alla invidia conserva del pari verso gli altri la carità; e se pure avesse qualche invidia, non è viziosa come dianzi, quando le dava pena, che altri fossero a se preferiti, e facessero maggior profitto; perchè ora vedendosi già tanto abbattuta come si vede, a tutti dà luogo, e la sua invidia, se pur ne ha, è virtuosa desiderando imitarli: sentimento di non ordinaria virtù.

56. Le accidie e le noie, che prova nelle cose spirituali, neppur esse come per l'addietro sono viziose; perchè quelle traevano l'origine dagli spirituali piaceri, che alle volte goduti aveva, e quando le mancavano, di godere pretendeva, ma i tedj presenti non derivano dalla fiacchezza del piacere, avendoglielo il Signore in questa purgazione dell'appetito universalmente sottratto.

57. Oltre ai mentovati vantaggj per mezzo di questa secca contemplazione altri innumerabili ne riporta. Imperciocchè fra tante aridità ed angustie bene spesso, quanto meno vi pensa, comunica Dio all'Anima una spirituale soavità, ed un amor molto puro, ed alle volte notizie di spirito assai delicate, e ciascheduna più utile e preziosa di tutto ciò, che dianzi godeva: quantunque l'Anima da principio non giudichi così, perchè l'influenza spirituale quì comunicata è molto fina, e non è dal senso compresa.

58. Finalmente purgandosi quì l'Anima dagli affetti ed appetiti sensitivi, acquista libertà di spirito, e con essa i dodici frutti dello Spirito Santo va conseguendo. Quì pure si libera mirabilmente dalle mani dei tre suoi nemici, Demonio, mondo, e carne; poichè estinguendosi il gusto e il sapore sensitivo delle cose, non anno il Demonio, nè il mondo, nè la sensualità armi o forze contro lo spirito.

59. Queste aridità adunque fanno che l'Anima puramente nel divino amore cammini; poichè non si muove più ad operare spinta dal gusto e sapore dell'opera, come per avventura nel tempo del godimento faceva, ma solo per piacere al Signore. Non presume più di se, nè se ne soddisfa, come forse nel tempo della prosperità era avvezza di fare, ma piuttosto diviene timida e di se gelosa, non si appagando punto di cosa alcuna: nel quale effetto consiste il santo timore, che le virtù conserva ed aumenta. Smorza eziandio quest'aridità, come si è detto, [1] le concupiscenze e vivacità naturali; perchè ora, se non è il gusto che alle volte da se medesimo Dio le infonde, per maraviglia trova colle sue diligenze piacere e consolazione sensibile in qualche atto o esercizio spirituale, come si è detto di sopra. [2]

60. Le crescono in quest'arida notte il pensiero di Dio e gli stimoli di servirlo; poichè come se le vanno asciugando le mammelle della sensualità, con cui sostentava e nodriva gli appetiti, dietro ai quali era perduta, vi riman solo il secco e nudo ardore di servire a Dio, cosa ad esso molto aggradevole, dicendo Davidde: [3] *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*. Lo spirito tribolato forma a Dio un sacrifizio. Conoscendo l'Anima adunque, che in quest'arida purgazione, per cui passò, ne trasse e ne conseguì tanti preziosi vantaggj, quanti si sono quì annoverati; non è gran fatto che dica

[1] *Nott. Osc. l. 1. c. 4. n. 26.* [2] *Ibid. l. 1. c. 9. n. 37.* [3] *Ps. 50. 19.*

dica nella stanza, che andiamo spiegando, questi versi:

O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia.

Vale a dire sono uscita dai lacci e dalla servitù degli appetiti sensitivi e delle affezioni furtivamente, cioè senza che i sopraddetti tre nemici me lo potessero impedire, i quali, come si dichiarò, [1] allacciano l'Anima negli appetiti e ne' piaceri, e la trattengono che non esca fuor di se verso la libertà del perfetto amor di Dio: senza i quali appetiti essi non possono secondo il sopraddetto [2] combattere l' Anima.

61. Laonde acchetandosi colla continua mortificazione le quattro passioni dell'Anima, che sono godimento, e dolore, e speranza, e timore; e nella sensualità addormentandosi fra le ordinarie angustie gli appetiti naturali; e cessando, come abbiam detto, [3] dalle discorsive operazioni l'armonia de' sensi e delle potenze interiori, che compongono tutta la gente e la magione della parte inferiore dell' Anima: essi non ponno questa libertà spirituale impedire, e si rimane la casa addormentata e cheta, come nel seguente verso lo dice.

CAPITOLO XIV.

In cui si spiega l'ultimo verso della prima stanza.

Però che mia magion cheta dormia.

62. Stando già questa casa della sensualità addormentata, cioè mortificate avendo le sue passioni, ed estinti i desiderj, ed immersi in riposo e nel sonno gli appetiti per mezzo di questa felice notte della purgazione sensitiva, uscì l' Anima a cominciare il cammino e la via dello spirito, cioè quella de' proficienti, che con altro nome chiamano via illuminativa o di contemplazione infusa: dove Iddio per se solo va pascendo e ristorando l'Anima senza discorso e senza attivo industrioso aiuto dell'Anima stessa. Tale si è, come abbiam detto, [4] la notte e purgazione del senso; la quale in coloro, che devono poi entrare nell'altra più grave dello spirito a fine di giugnere alla divina unione dell'amor di Dio, (non passandovi tutti ma ordinariamente i pochi) suol essere accompagnata da gravi travagli e da sensitive tentazioni, che durano assai, sebbene più in alcuni che in altri. Imperciocchè contro alcuni si rilascia l'Angiolo di Satanasso, che si è lo spirito di fornicazione, il quale con abbominevoli e forti suggestioni i sensi loro percuota, e triboli lo spirito con sozzi riflessi, e con rappresentazioni alla immaginativa molto visibili, che danno alle volte loro maggior pena della stessa morte.

63. Altre volte si accoppia a questa notte lo spirito della bestemia, che a tutti i loro concetti e pensieri va attraversandosi con intollerabili bestemie, ed alle volte con tanta forza dalla immaginazione suggerite, che gliele fa quasi con grave loro tormento pronunciare. Altre volte vien loro dato un altro abbominevole spirito, che gli eserciti, e si chiama da Isaia [5] *Spiritus vertiginis*; il quale a tal segno offusca loro il senso, che gli riempie di mille scrupoli e perplessità al giudizio loro tanto intralciate, che non si ponno mai di veruna cosa soddisfare, nè appoggiare il giudizio a consiglio o riflesso alcuno. Questo si è uno de' più gravi stimoli e orrori di questa notte, e che si accosta molto a quanto nella notte spirituale succede.

64. Manda il Signore d' ordinario queste tempeste e somiglianti travagli in una tal notte e purgazione sensitiva a coloro, che deve poi trasferire all'altra; (quantunque non vi passino tutti) acciocchè per sì fatto modo castigati e schiaffeggiati si vadano eserci-

[1] *di sopra n.* 58. [2] *allo stesso num.* [3] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 8. *n.* 32. [4] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 8. *n.* 30.
[5] *Isaiæ* 19. 14.

citando, e disponendo, ed avvezzando i sensi e le potenze alla unione della sapienza, che ivi si deve loro comunicare. Imperciocchè se l'Anima non è dalle tentazioni e da travagli scommossa, esercitata, e provata, non può col suo senso alla sapienza arrivare. Che perciò disse l'Ecclesiastico: [1] *Qui non est tentatus quid scit? qui non est expertus pauca recognoscit*. Chi non è tentato che mai sa egli? e chi non ha sperienza quali cose mai può egli discernere? Della qual verita Geremia ne dà buona testimonianza dicendo: [2] *Castigasti me, & eruditus sum*. Tu mi castigasti, o Signore, e ne rimasi erudito. La più propria maniera di questo castigo per giugnere alla sapienza sono gl'interni travagli, che qui ricordiamo; siccome quelli che più efficacemente purgano il senso da tutti i piaceri e contenti, ai quali con natural fiacchezza stava affezionato; e in cui l'Anima viene da dovero umiliata per l'ingrandimento, a cui deve poi arrivare.

65. Quanto tempo però trattengano l'Anima in questo digiuno e nella penitenza del senso, non si può certamente fissare, perchè alla stessa guisa in tutti non segue, nè colle medesime tentazioni; ma ciò si misura colla volontà di Dio e per rapporto al maggiore o minor numero d'imperfezioni, che ciascuno ha da purgare, ed al grado pure della unione d'amore, a cui lo vuole il Signore innalzare, più o meno intensamente e per più lungo o breve tempo l'umilierà. Quelli che anno più abilità e forza a patire, li purga più intensamente e più presto: ma guida i più fiacchi con molta lentezza e con deboli tentazioni lungo tempo per questa notte, dando loro d'ordinario ristori al senso, perchè non tornino addietro; sicchè tardi in questa vita arrivano alla purezza della perfezione, ed alcuni di essi non mai. I quali nè ben si stanno in questa notte, nè ben fuori d'essa; poichè quantunque non passino avanti, conservandoli però nella umiltà e nel proprio conoscimento, gli esercita Dio tratto tratto ed a giorni in queste aridità e tentazioni; di tempo in tempo poi colle consolazioni gli aiuta, perchè avvilendosi non si rivolgano a cercarle dal mondo. Con altre Anime più fiacche va Dio come sparendo ed allontanandosi a fine d'esercitarle nel suo amore; perchè senza questi allontanamenti non imparerebbero ad accostarsi a lui. Le Anime però, che passar devono a sì felice ed alto stato, qual è quello della unione d'amore, per quanto frettolosamente Dio le conduca, sogliono durare ordinariamente lungo tempo, come si è per esperienza veduto, in somiglianti aridità. Concludendo adunque il presente libro della seconda notte a trattar cominciamo.

[1] *Eccl.* 34. 9. & 10. [2] *Jerem.* 31. 18.

Il Fine del primo Libro della Notte Oscura.

DEL-

DELLA NOTTE OSCURA DELL' ANIMA

LIBRO SECONDO,

In cui si tratta della più intima purgazione, ch'è la seconda notte dello spirito.

CAPITOLO PRIMO.

Si comincia a trattare della seconda notte dello spirito, e si dice a qual tempo abbia principio.

66 L'Anima, che vuole Iddio condurre avanti, non subito che dalle aridità e dai travagli della prima purgazione e notte del senso se n'esce, viene da sua Maestà posta nella unione d'amore; anzi sogliono passare lungo tempo ed anni, ne' quali, uscita essendo dallo stato de' principianti, si esercita in quello de' proficienti. Nel quale (a guisa di colui che da una stretta prigione fuggì) cammina tra le divine cose con molto maggior ampiezza e soddisfazione di se, e con più abbondante ed interno diletto di quello, che da principio aveva, prima che nella sopraddetta notte entrasse: non tenendo più, com'era avvezza, l'immaginazione e le potenze al discorso ed ai pensieri di spirito legate. Conciosiachè con grande agevolezza trova tosto nel suo spirito una molto serena ed amorosa contemplazione, ed un assai spirituale sapore senza fatica di discorrere. Sebbene non essendo ancora la purgazione dell' Anima finita, (poichè manca la parte principale, che si è quella dello spirito, senza la quale, per la comunicazione che v'è fra una parte e l'altra a ragione d'essere un solo supposito, nemmeno la purgazione sensitiva, per forte che sia stata, non può essere compiuta e perfetta) non le mancano alcune aridità, tenebre, ed angustie alle volte più intense delle passate, siccome presagj e messaggiere della ventura notte dello spirito; ancorchè non siano per durar tanto, quanto la notte che aspetta. Infatti dopo d'avere trascorso qualche tratto di tempo o qualche giorno di questa notte o tempesta, ritorna subito alla sua consueta serenità; e di questa maniera va Dio purgando alcune Anime, che non sono per salire a sì alto grado d'amore come le altre, mettendole di quando in quando interrottamente in questa notte di contemplazione o purgazione spirituale, facendo spesso annottare ed aggiornare; acciocchè si avveri ciò che dice Davidde, che manda il suo cristallo, cioè infonde la sua contemplazione come a bocconi.[1] *Mittit crystallum suam, sicut buccellas.* Ancorchè questi bocconi di oscura contemplazione non sono mai tanto intensi, come lo è quella orrenda notte di contemplazione, di cui siamo per ragionare, e nella quale mette Iddio di proposito l'Anima per innalzarla alla divina unione.[2]

67. Ora questo sapore e interno godimento, che giusta il sopraddetto da noi con molto maggior abbondanza e fa-

[1] *Ps.* 147. 17. [2] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 5. 6. 7. & 8.

facilità di prima trovano e gustano questi proficienti nello spirito loro, si comunica ridondando da esso nel senso, più che avanti di questa sensibile purgazione non soleva. Imperciocchè ormai essendo più puro, più agevolmente può alla sua guisa i piaceri dello spirito provare. E siccome finalmente questa parte sensitiva dell'Anima è fiacca, ed alle forti impressioni dello spirito inetta; quindi è che questi proficienti a motivo d'una sì fatta comunicazione spirituale, di cui viene a parte la facoltà sensitiva, patiscono in essa notabili debilitamenti e danni, e fiacchezze di stomaco, e per conseguenza fatica di spirito; perchè come dice il Savio: [1] *Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam*. Il corpo corruttibile aggrava l'Anima. Ond' è che le loro comunicazioni non ponno essere nè molto forti, nè molto intense, nè molto spirituali, come per la divina unione con Dio si ricercano: partecipando di esse la fiacchezza e la corruzione della sensualità. Questo principio è l'origine degli Estasi, degli svenimenti, e degli slogamenti d'ossa, che sempre accadono, quando le comunicazioni non sono puramente spirituali, ciòe fatte allo spirito solo, come sono quelle de' perfetti, e già nella seconda notte dello spirito purificati, ne' quali cessano questi Estasi e tormenti di corpo: godendo essi la libertà di spirito, senza che si annuvoli e svenga il senso. Ma perchè si capisca la necessità, in cui essi sono di entrare in questa notte dello spirito, noteremo quì alcune imperfezioni e i pericoli, che incorrono questi proficienti.

CAPITOLO II.

D'alcune imperfezioni, che commettono questi proficienti.

68. DUe sorti d'imperfezioni anno questi proficienti: altre sono abituali, ed altre attuali. Le abituali sono le affezioni e gli abiti imperfetti, che tuttavia a guisa di radici sono nello spirito rimasti, dove non ha potuto giugnere la purgazione del senso; nel purgare i quali v'è quella differenza dagli altri, che passa fra lo sbarbicare una radice o un ramo; o fra il cavare una macchia fresca, o un'altra molto penetrata e vecchia. Conciosiachè, come dicessimo, [2] la purgazione del senso è solo la porta e il principio della contemplazione per l'altra dello spirito; e più serve per accommodare il senso allo spirito, che per unire lo spirito a Dio. Ma restano tuttavia nello spirito le macchie dell' uomo vecchio, quantunque ad esso non comparischino, nè finisca di vederle; le quali macchie se non si cavano col sapone e col ranno della purgazione di questa notte, non potrà lo spirito alla purezza della divina unione venire.

69. Anno parimente costoro quella che chiamasi *hebetudo mentis* o rozzezza naturale, che riporta ogni uomo dal peccato, e la distrazione dello spirito a cose esterne, la quale è forza che colle pene ed angustie di quella notte s'illustri, e rischiari, e raccolga. Tutti quelli, che per questo stato de' proficienti non son passati, anno cotali abituate imperfezioni, che non possono accoppiarsi col perfetto stato d'unione per amore con Dio.

70. Nelle attuali non cadono tutti ad una maniera; ma alcuni come traggono questi beni spirituali tanto all'esterno, e tanto famigliari al senso li rendono, son soggetti ad alcuni inconvenienti e pericoli, che furono da noi al principio annoverati. Imperciocchè avendo essi a mani piene tante comunicazioni ed apprensioni nel senso e nello spirito, che molte fiate veggono Visioni immaginarie e spirituali (poichè tutto ciò insieme con altri dilettevoli sentimenti a molti di essi in un tale stato avviene: intorno a che il Demonio e la propria fantasia fanno

[1] *Sap. 9. 15.* [2] *Nott. Osc. l. 1. c. 11. n. 44.*

no assai ordinariamente l'Anima travedere) e solendo il Demonio imprimere e suggerire con tanto gusto all' Anima le sopraddette apprensioni e que' sentimenti, molto agevolmente la imbroglia ed inganna, non osservando essa cautela alcuna nel rassegnarsi, e valorosamente da tutte queste Visioni e da cotali sentimenti difendersi. Infatti fa quì il Demonio prestar fede a molte vane Visioni, e false Profezie, e proccura di far loro presumere, che Dio e i Santi parlano con esso loro; sicchè bene spesso credono alla propria fantasia. Suol pure il Demonio di presunzione riempierli e di superbia; e dalla vanità ed arroganza sospinti essendo, si lasciano vedere in atti esteriori, che sembrano di santità, come sono gli Estasi ed altre apparenze. Divengono altresì arditi con Dio: perdendo quel santo timore, ch'è di tutte le virtù la chiave e la custodia; ed in alcuni di questi sogliono a tal segno moltiplicarsi le falsità e gl'inganni, e vi s'invecchiano tanto, che si rende molto dubbioso il ritorno loro al puro cammino della virtù e del vero spirito. Nelle quali miserie vengono a cadere, quando sul principio dell' approfittare nella via dello spirito cominciarono con eccessiva sicurezza ad inclinare verso le apprensioni ed i sentimenti spirituali. Avrei tanto che dire delle costoro imperfezioni, e dell' essere elle più incurabili, perchè appunto le giudicano essi più spirituali delle prime, sicchè voglio lasciarlo. Solo per istabilire la necessità di questa notte spirituale, cioè della purgazione in chi vuole far progresso, dirò che nessuno almeno di questi proficienti, per molto che sia stato tenuto in freno, lascia d'avere molte di quelle affezioni naturali e degli abiti imperfetti, de' quali abbiam detto essere necessaria la precedente purificazione, perchè alla divina unione si passi [1]. Oltre a ciò notisi quel che di sopra si disse, [2] cioè che partecipando tuttavia la parte inferiore di queste spirituali comunicazioni, non possono essere tanto intense, pure, e forti, come alla divina unione richiedesi; e perciò per giugnervi conviene all' Anima entrare nella seconda notte dello spirito; dove spogliando perfettamente il senso e lo spirito di tutte queste apprensioni e di tali gusti, devono farla camminare in oscura e pura Fede, che si è il proprio adeguato mezzo, per cui l' Anima a Dio si unisce secondo il detto di Osea: [3] *Sponsabo te mihi in Fide*. Io ti sposerò con me, vale a dire ti unirò a me per mezzo della Fede.

CAPITOLO III.

Annotazione per le cose seguenti.

71. ANno dunque codesti proficienti nello scorso tempo già sperimentate sì dolci comunicazioni; acciocchè in tal guisa adescata ed insaporata la parte sensitiva dallo spirituale piacere, che lo spirito da se spremeva, al medesimo spirito si confederasse ed accomodasse: ciascheduno alla sua guisa mangiando d'uno stesso spiritual cibo e su d'un medesimo piatto, cioè d'un solo supposto e soggetto: acciocchè essi in qualche maniera così uniti e conformi siano disposti a soffrire l' aspra e dura purgazione dello spirito che gli attende, nella quale queste due parti dell' Anima spirituale e sensitiva devono compiutamente purgarsi; perchè l'una non si purga mai bene senza l' altra, essendo valida la purgazione del senso, quando di proposito l' altra dello spirito comincia. Ond'è che la sopradetta notte del senso [4] si può e si deve piuttosto chiamare una certa riforma e un raffrenamento dell'appetito, che purgazione. La ragione si è, perchè tutte le imperfezioni e i disordini della parte sensitiva anno nello spirito la loro forza e radice, e perciò non si ponno ben purificare, se non si mondano gli abiti cattivi, le ribellioni, e le

[1] *Sal. l. 3. c. 15. n. 170.* [2] *Nott. Osc. l. 2. c. 1. n. 67.* [3] *Osee 2. 20.* [4] *di sopra c. 2. n. 68.*

le male attitudini di questo. Laonde nella seguente notte si purgano insieme ambe le parti; essendo questo il fine, per cui era necessario d'essere per la riforma della prima notte passato, e giunto alla calma da essa prodotta, vale a dire affinchè confederato poi il senso collo spirito, in certa maniera si purghino quì e patiscano con più fortezza. La qual cosa per una sì gagliarda e dura purga era ben di mestieri; perchè se non si fosse prima la fiacchezza della parte inferiore riformata, e non avesse in Dio preso forze col dolce e dilettevole tratto, che seco ebbe in appresso, non avrebbe la natura avuto valore e disposizione a sostenerla.

72. Il tratto pertanto e le operazioni di questi proficienti con Dio sono tuttavia assai basse, non avendo purificato e illustrato l'oro dello spirito; il perchè intendono ancora le cose di Dio come fanciulli, e parlano di Dio come fanciulli, e sanno e sentono di Dio come fanciulli, secondo il detto di S. Paolo: [1] *Cum essem parvulus, loquebar, ut parvulus, sapiebam, ut parvulus, cogitabam, ut parvulus.* E questo per non essere arrivati alla perfezione, che si è l'unione d'amore con Dio, per mezzo della quale unione siccome già son grandi, così operano collo spirito loro per così dire grandezze: essendo ormai le loro operazioni e potenze più divine che umane, come in appresso dirassi. [2] Volendo infatti Iddio dell'uomo vecchio spogliarli, e vestirli del nuovo, che secondo lui nella novità del senso al dire dell'Apostolo è creato: [3] *Et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est.* E in un altro luogo: [4] *Reformamini in novitate sensus vestri*: nuda loro le potenze, e gli affetti, e i sensi così spirituali come sensibili, tanto interni quanto esterni; lasciando al buio l'intelletto, sull'asciutto la volontà, e vota la memoria, e le affezioni dell'Anima in una somma afflizione, amarezza, ed angustia; privandola del senso e del piacere, che per l'addietro negli spirituali beni sentiva; acciocchè questa privazione sia uno de' principj, che per introdurre lo spirito si ricercano, e unitamente con esso la forma spirituale di questo spirito, che si è l'unione d'amore. Tutto ciò opera in essa il Signore per mezzo d'una pura ed oscura contemplazione, come l'Anima nella prima stanza lo spiega; la quale quantunque siasi al principio della prima notte del senso dichiarata, l'Anima principalmente di questa seconda notte dello spirito l'intende: consistendo in essa la principal parte della sua purificazione. Così a questo proposito la porremo, e si esporrà quì un'altra volta.

CAPITOLO IV.

Si mette la prima stanza e la sua dichiarazione.

In una Notte Oscura
Da furie d'amor arsa, ond'io languia,
O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

73. INtendendo ora questa stanza a proposito della purgazione, contemplazione, o nudità, o povertà di spirito; poichè tutto ciò in questo luogo è quasi una medesima cosa: possiamo spiegarla nella seguente maniera, e che l'Anima dica così: Nella povertà e nel distaccamento da tutte le mie apprensioni, cioè oscurato essendo il mio intelletto, e angustiata la mia volontà, ed afflitta e ristretta la memoria, abbandonandomi al buio in purità di Fede, la quale per le sopraddette naturali potenze è una Notte Oscura: colla volontà sola tocca dal dolore, e dalle afflizioni ed ansietà dell'amor di Dio uscii di me stessa, cioè dal mio basso modo d'intendere, e dalla mia fiacca qualità di amare, e dalla mia scarsa e povera maniera di gustar Dio; senza che nè la sensuali-

tà

[1] 1. ad Cor. 13. 11. [2] Nott. Osc. lib. 2. cap. 4. n. 73. [3] ad Ephes. 4. 24. [4] ad Rom. 12. 2.

tà nè il Demonio me lo impedissero. Il che fu per me una gran felicità e buona sorte; perchè terminando d'annichilarsi ed acchetarsi le mie potenze, passioni, ed affezioni, con cui bassamente di Dio gustavo e sentivo, uscii da questa scarsa operazione e maniera di trattare all'atto ed al commercio con Dio. Vale a dire il mio intelletto uscì di se trasformandosi di umano in divino; poichè unendosi per mezzo di questa purgazione a Dio, non intende più alla corta e limitata maniera d'innanzi, ma secondo la divina Sapienza a cui si unì. E la mia volontà uscì di se facendosi divina; poichè siccome al divino amore unita non ama più colla forza e coll' amor limitato di pria, ma colla forza e purezza del divino spirito, perciò la volontà non opera più intorno a Dio umanamente. La memoria nè più nè meno si è trasformata in apprensioni eterne di gloria. Tutte le forze finalmente e gli affetti dell'Anima per mezzo di questa notte e purgazione dell' uomo vecchio si rinovano in diletti di tempra divina.

CAPITOLO V.

Si mette il primo verso, e si comincia a dichiarare, come questa contemplazione oscura non solo è notte per l'anima, ma eziandio pena e tormento.

In una Notte Oscura.

74. QUesta Notte Oscura è una influenza di Dio nell'Anima, che la purga dalle sue ignoranze e imperfezioni abituali, naturali, e spirituali, ed essa dai contemplativi è chiamata contemplazione infusa o Mistica Teologia: in cui segretamente ammaestra Iddio l'Anima e la istruisce nella perfezione dell'amore, senza ch'ella operi altro fuorchè attendere amorosamente a Dio, ascoltarlo, e ricevere la sua luce, ma non capire però come questa infusa contemplazione succeda: in quanto che la Sapienza amorosa di Dio è quella, che cagiona particolari effetti nell'Anima, perchè purgandola e illuminandola, all'unione di amore con Dio la dispone; e perciò la medesima Sapienza amorosa, che purga gli spiriti beati illustrandoli, è quella che purga ed illumina l'Anima in questo stato.

75. Nasce però un dubbio, perchè la divina luce, che come diciamo, dalle sue ignoranze illumina e purga l'Anima, sia quì da essa chiamata Notte Oscura. A ciò si risponde, che per due cagioni questa divina Sapienza non solo è per l'Anima notte e tenebre, ma eziandio pena e tormento. La prima è per l'altezza della divina Sapienza, che l'abilità dell'Anima eccede, ed in tal guisa diventa per essa tenebre. La seconda per la bassezza ed impurità dell'Anima stessa, a ragion di cui le diviene penosa, e afflittiva, e similmente oscura. Per prova della prima convien supporre una certa dottrina del Filosofo, che dice, che quanto le divine cose sono in se più chiare e manifeste, tanto più sono all'Anima naturalmente oscure ed occulte. Siccome dalla luce, quanto più è risplendente, tanto più ne riman cieca ed offuscata la pupilla del Vispistrello: e quanto più il Sole in pieno si mira, tanto più folte tenebre sparge nella potenza visiva, ed eccedendo la sua fiacchezza del suo lume la priva. Laonde quando una tal divina luce di contemplazione investe l'Anima, che non è tuttavia pienamente illustrata, allora tenebre spirituali in essa produce, perchè non solamente la soverchia, ma eziandio la offusca, e il modo della sua naturale intelligenza le toglie. Per questo motivo S. Dionigi ed altri mistici Teologhi chiamano questa infusa contemplazione un raggio di tenebre, cioè per l'Anima non ben illustrata e purgata; poichè dal-

dalla sua gran luce sopranaturale è vinta la natural forza intellettiva, e del suo modo d' intendere naturale privata, dicendo perciò anche Davidde: [1] *Nubes, & caligo in circuitu ejus*. Che appresso e all'intorno di Dio vi stanno l'oscurità e la nuvola; non perchè sia egli in se stesso tale, ma per rapporto ai nostri fiacchi intelletti, i quali accecano in una sì immensa luce, e non arrivando ad un' altezza tanto smisurata, ne rimangono offuscati. In questo senso il medesimo Davidde lo dichiarò dicendo: [2] *Præ fulgore in conspectu ejus nubes transierunt*. Per lo grande splendore di sua presenza le nuvole si attraversarono, cioè fra Dio e il nostro intelletto. E questa si è la cagione, perchè accostandosi Dio all'Anima, che non è ancora trasformata, un sì luminoso raggio della di lui segreta sapienza sparge oscure tenebre nel suo intelletto.

76. Ma che questa oscura contemplazione sia egualmente all'Anima sul principio penosa, chiaro si scorge. Conciosiachè avendo questa divina contemplazione infuse molte eccellenze sommamente buone, e l'Anima per contrario, che le riceve, per non essere purgata molte miserie: quindi è che siccome non possono trovarsi due opposti nel medesimo soggetto, così necessariamente l'Anima ha da penare e patire; essendo ella il soggetto, in cui questi due contrarj l'uno contro l'altro pugnanti si trovano a motivo della purgazione che per mezzo di questa contemplazione si fa delle imperfezioni dell'Anima. Il che provaremo per induzione a questo modo. Quanto al primo essendo la luce e la sapienza di tale contemplazione molto chiara e pura, e l' Anima da essa investita fosca ed immonda, quindi è che nell'accoglierla patisce assai: siccome gli occhj quando sono per qualche cattivo umore infermi ed impuri, nell'essere investiti dalla chiara luce ne senton pena. Ora questa pena nell' Anima a cagione della sua impurità è immensa, quando da vero la divina luce l' investe; poichè circondandola questa pura luce a fine di scaciarvi da essa le lordure, si sente l'Anima a tal segno immonda e miserabile, che le sembra che Dio siasi posto contro di lei, e che sia ella divenuta a Dio contraria. Il che all' Anima è di tanto senso e dolore, (parendole quì di essere da Dio ributtata) che uno de' travagli a Giobbe più sensibili, quando occupavalo Dio in tale esercizio, era questo, dicendo egli: *Quare posuisti me contrarium tibi, & factus sum mihimetipsi gravis?* [3] Perchè mi hai posto come se fossi contrario a te, e son divenuto a me medesimo pesante e grave? Poichè vedendo quì l'Anima chiaramente per mezzo di questa limpida e pura luce, benchè al buio, la sua impurità, conosce ad evidenza che non è degna di Dio nè di creatura alcuna. E ciò che più l' affilge si è il temere, che non lo sarà mai, e che già è finito per lei ogni bene. Cagiona ciò la profonda immersione, in cui è colla mente nel conoscere e penetrare i proprj mali e le sue miserie: facendogliele comparire tutte su gli occhj questa divina oscura luce, acciocchè conosca chiaro, che da se non potrà cosa alcuna ottenere. Possiamo intendere in questo senso l'autorità di Davidde, che dice: [4] *Propter iniquitatem corripuisti hominem, & tabescere fecisti, sicut araneam, animam ejus*. Per cagione della iniquità hai corretto l'uomo, e facesti che l' Anima sua alla guisa del ragno si disfacesse.

77. La seconda maniera, onde pena l'Anima, è a motivo della sua naturale e spirituale fiacchezza. Conciosiachè investendo l'Anima con qualche forza questa divina contemplazione a fine d'andarla rinvigorendo e domando, in tal maniera della propria debolezza si crucia, che vien quasi a mancare: particolarmente alcune volte quando con qualche maggior forza la strigne. Il sen-

[1] *Ps.* 96. 2. [2] *Ps.* 17. 13. [3] *Jobi* 7. 20. [4] *Ps.* 38. 12.

senso infatti e lo spirito, come se sotto qualche immenso non conosciuto peso giacessero, stanno penando e agonizando tanto, che scieglierebbero a buon partito e per alleviamento il morire. Avendo ciò il santo Giobbe sperimentato diceva: [1] *Nolo multa fortitudine contendat mecum, ne magnitudinis suæ mole me premat*. Non voglio che con molta fortezza mi tratti, perchè non mi opprima sotto il peso di sua grandezza. E per verità tra la forza di questa oppressione e di questo peso si sente tanto lontana dall' essere favorita, che le sembra, e così è, che le stesse cose, in cui soleva qualche appoggio trovare, se ne andarono coll'altre, e che non vi restò alcuno mosso di lei a compassione. Al qual proposito disse eziandio Giobbe: [2] *Miseremini mei, miseremini mei saltem vos amici mei; quia manus Domini tetigit me*. Abbiate di me compassione, abbiate di me compassione, o voi almeno miei amici, perchè la mano del Signore mi ha tocco. Cosa di gran maraviglia e pietà, che tale sia quì la fiacchezza e l' impurità dell' Anima, che tanto molle essendo e soave da se la mano di Dio, ad ogni modo l' Anima la provi quì a tal segno grave e contraria, e ciò non al posarvela o calcarla, ma ad un solo tocco e tocco misericordioso; perchè lo fa per favorire l'Anima e non per castigarla.

CAPITOLO VI.

D' altre qualità di pene, che l' Anima in questa notte patisce.

78. La terza sorte di passione e pena che quì l' Anima soffre, è riguardo ad altri due estremi, cioè a dire umano e divino, che in questo stato si uniscono: il divino è questa purgativa contemplazione, e l' umano è il soggetto dell'Anima stessa, la quale siccome dal divino è investita a fine di perfezionarla e rinovarla; acciocchè diventi divina, e si spogli delle affezioni abituali e proprietà dell' uomo vecchio, a cui ella sta molto unita, attaccata, e conformata: così la sminuzza in guisa tale e disfà, assorbendola in una profonda tenebra, che si sente l' Anima andar come risinendo e struggendo all'aspetto ed alla vista delle proprie miserie con una morte crudele dello spirito: come se da una fiera nel suo tenebroso ventre inghiottita essendo, si sentisse quasi digerire, e quelle angustie sostenesse, che Giona nel ventre della marina bestia tolerava. [3] Conciosiachè in questo sepolcro di oscura morte l' è forza di stare per lo spirituale risorgimento che aspetta. Descrive Davidde la qualità di questa passione e pena, comecchè per verità sia sopra ogni modo, dicendo: *Circumdederunt me dolores mortis ..... dolores inferni circumdederunt me ..... in tribulatione mea invocavi Dominum, & ad Deum meum clamavi*. [4] Mi circondarono i dolori di morte, e mi attorniarono que' dell'inferno, e nel tempo della mia tribulazione alzai le grida. Ciò per altro che quì affligge più quest'Anima dolente, si è il sembrarle chiaro, che Dio l'ha rispinta da se, ed abborrendola nelle tenebre gittata: essendo per lei una grave e compassionevole pena il credere, che Dio se ne sia da essa partito. Sentendola molto in questo caso lo stesso Davidde si esprime così: [5] *Sicut vulnerati dormientes in sepulchris, quorum non est memor amplius: & ipsi de manu tua repulsi sunt. Posuerunt me in lacu inferiori, in tenebrosis, & in umbra mortis. Super me confirmatus est furor tuus, & omnes fluctus tuos induxisti super me*. In quella guisa che i feriti si stanno ne' sepolcri già morti, ed avendoli dalla tua mano respinti, di essi non più ti ricordi; così mi han posto nel più profondo e basso lago fra le tenebre e l'ombra di morte. Sopra di me si è confermato il tuo

E e fu-

[1] *Job.* 23. 6. [2] *Job.* 19. 21. [3] *Jonæ* 2. 1. [4] *Ps.* 17. 5. 6. & 7. [5] *Ps.* 87. 6.

furore, e si sono tutte l'onde tue riversate. Perchè veramente quando strigne questa purgativa contemplazione, prova l'Anima molto al vivo l'ombra di morte, e i gemiti, e i dolori d'inferno, che consistono in sentirsi senza Dio, e castigata, ed abbattuta, e con esso sdegnato e infastidito seco. Tutto ciò in questo stato si prova; e quel che più monta è sembrarle per via di una timorosa apprensione, che ciò sempre le durerà. Sente il medesimo abbandono e disprezzo da tutte le creature, e particolarmente da suoi amici, e perciò segue tosto Davidde: [1] *Longe fecisti notos meos a me, posuerunt me abominationem sibi*. Allontanasti da me gli amici e i miei conoscenti, ed essi m'ebbero in abbominazione. Tutto ciò testifica, avendolo corporalmente e spiritualmente sperimentato, il Profeta Giona colle seguenti parole: [2] *Projecisti me in profundum in corde maris, & flumen circumdedit me: omnes gurgites tui, & fluctus tui super me transierunt. Et ego dixi: abjectus sum a conspectu oculorum tuorum: veruntamen rursus videbo templum sanctum tuum. Circumdederunt me aquæ usque ad animam; abyssus vallavit me, pelagus operuit caput meum. Ad extrema montium descendi; terræ vectes concluserunt me in æternum*. Mi gettasti nel profondo e nel cuor del mare, e la corrente mi circondò; tutti i tuoi gorghi e l'onde trascorsero sul mio capo, e dissi: Io sono scacciato dalla presenza degli occhj tuoi; un'altra volta nondimeno il tuo Santo Tempio vedrò. (Il che dice, perchè quì Dio purifica l'Anima, affinchè passi a vederlo.) M'attorniarono l'acque fino all'Anima, mi cinse l'abisso, e il pelago coprì la mia testa. Discesi all'estremità de' monti, e per sempre mi chiusero i chiavistelli della terra. Li quali chiavistelli quì e al nostro proposito sono le imperfezioni dell'Anima, che la impediscono dal godere questa saporita contemplazione.

79. La quarta maniera di pena viene nell' Anima cagionata da un' altra eccellenza di questa oscura contemplazione, che si è la maestà e grandezza di Dio, dalla qual nasce il sentire nell' Anima l'altro suo estremo d'intima povertà e di miseria, la quale è una delle principali pene, che in questa purgazione patisce. Conciosiachè sente in se un profondo voto e la povertà di tre sorti di beni che al piacere dell' Anima s'indirizzano, e sono temporali, naturali, e spirituali: vedendosi posta ne' contrarj mali, cioè a dire nelle miserie d' imperfezioni, aridità, e votamenti delle apprensioni delle potenze, e nell' abbandono dello spirito fra le tenebre. Purgando quì infatti il Signore l'Anima secondo la sensitiva e spirituale sostanza, e secondo le interne ed esterne potenze, è necessario che si trovi ella di tutte queste parti votata, ed impoverita, e senza l'appoggio loro, lasciandola arida, spoglia, ed ottenebrata; poichè la parte sensitiva si purifica colle aridità, e le potenze col votamento delle proprie apprensioni, e lo spirito colle folte tenebre. Tutto ciò opera Dio per mezzo di questa oscura contemplazione, nella quale non solo patisce l'Anima la mancanza e la sospensione di questi appoggj e delle apprensioni naturali; (patimento molto angoscioso, come se sospendessero o togliessero ad alcuno l'aria, acciocchè non respirasse) ma stanno in lei purgandosi, annichilandosi, e votandosi, o consumandosi (come fa il fuoco la ruggine del metallo) tutte le affezioni e gli abiti imperfetti, che ha in tutta la vita contratti. I quali avendo nell' Anima alte radici, suol ella, oltre la sopraddetta povertà, e il votamento naturale, e spirituale, soffrire un grave disfacimento e crucio interno; perchè si avveri così l'autorità d' Ezechiello che dice [3]: *Congere ossa, quæ igne succendam; consumentur carnes, & coquetur universa compositio, & ossa tabe-*

[1] *Psal.* 87. 6. [2] *Jonæ* 2. 4. [3] *Ezech.* 24. 10.

bescent. Metterò insieme le ossa, e nel fuoco le abbrucierò; si consumeranno le carni, e tutta la composizione si cuocerà, e le ossa si struggeranno. Nelle quali parole s'intende la pena, che si patisce nel votare ed impoverire l'Anima del sensitivo e dello spirituale. Intorno a che soggiugne subito: [1] *Pone quoque eam super prunas vacuam, ut incalescat, & liquefiat æs ejus, & confletur in medio ejus inquinamentum ejus, & consumatur rubigo ejus*. Mettila pur così vota sopra i carboni, acciocchè si riscaldi e si strugga il suo metallo, e nel centro di lei si sfaccia la sua immondezza, e la sua ruggine si consumi. Così ne dà ad intendere la grave pena, che l'Anima quì nella purgazione del fuoco d'una tal contemplazione patisce; poichè dice in questo luogo il Profeta, che acciocchè si purifichi e strugga la ruggine delle affezioni, che han la sede nel mezzo dell'Anima è necessario in certo modo ch'ella medesima si annichili e distrugga, secondo che a queste passioni ed imperfezioni è quasi connaturalizata. Laonde perchè in questa fornace si purifica l'Anima, come l'oro nel crogiuolo giusta il detto del Savio: [2] *Tanquam aurum in fornace probavit illos*: sente questo gran disfacimento nel suo più interno, consumandosi quasi in estrema povertà. Come si può scorgere in quelle parole, che al nostro intendimento dice di se Davidde, sclamando a Dio: [3] *Salvum me fac Deus, quoniam intraverunt aquæ usque ad animam meam. Infixus sum in limo profundi, & non est substantia. Veni in altitudinem maris, & tempestas demersit me. Laboravi clamans, raucæ factæ sunt fauces meæ: defecerunt oculi mei, dum spero in Deum meum*. Salvami, o Signore, perchè l'acque sino all'Anima mi sono entrate. Sto confitto nel fango del profondo, e non so dove reggermi: arrivai sino alla profondità del mare, e la tempesta mi sommerse. Travagliai gridando, si affiocarono le mie fauci, e gli occhj miei vennero meno sperando nel mio Dio. Umilia quì Dio grandemente l'Anima per poi molto innalzarla, e se colla sua providenza non facesse, che tali sentimenti, quando si svegliano nell'Anima, presto si addormentassero, in pochi giorni dal corpo si scioglierebbe: ma sono interpolate le parti del tempo, in cui la loro intima vivezza si sente; la quale alle volte provasi tanto al vivo, che sembra all'Anima di vedersi aperti dinanzi l'inferno e la perdizione. Conciosiachè questi son quelli, che da dovero scendono nell'inferno vivendo, e quivi come in un'altro Purgatorio si purgano; essendo che si doveva una tal purgazione colà eseguire, quando trattasi di colpe eziandio veniali; e perciò l'Anima, che passa per questo stato, e vi resta ben purificata, o in quel luogo non entra, o vi si trattiene ben poco: giovando più un'ora di quà che molte di là.

CAPITOLO VII.

In cui si prosegue la stessa materia d'altre afflizioni ed angustie della volontà.

80. LE afflizioni ed angustie della volontà sono quì pure immense ed in tal grado, che alcune volte traffigono l'Anima colla repentina memoria de' mali, in cui si scorge, e colla incertezza del rimedio. Vi si aggiugne pure il ricordarsi delle passate prosperità; perciocchè questi ordinariamente, quando entrano in una somigliante notte, hanno goduti in Dio molti piaceri, e ad esso molti servigj prestati; e ciò cagiona loro maggior pena, vedendo che sono da quel bene lontani, e che già non possono più ad esso tornare. Lo stesso dice anche Giobbe, come lo sperimentò, con queste parole: [4] *Ego ille quondam opu-*

[1] *Ezech.* 24. 11. [2] *Sap.* 3. 6. [3] *Ps.* 68. 1. [4] *Jobi* 16. 13.

lentus, repente contritus sum: tenuit cervicem meam, confregit me, & posuit me sibi quasi in signum. Circumdedit me lanceis suis, convulneravit lumbos meos, non pepercit, & effudit in terra viscera mea. Concidit me vulnere super vulnus, irruit in me, quasi gigas. Saccum consui super cutem meam, & operui cinere carnem meam. Facies mea intumuit a fletu, & palpebræ meæ caligaverunt. Quell' io, ch' esser solevo opulento e ricco, di repente mi trovo disfatto e rotto. Mi prese per la collottola, mi spezzò, e mi pose quasi suo scopo alle ferite. Mi si chiuse all' intorno colle sue lancie, riempì di piaghe tutti i miei lombi, e senza perdonarmi le mie viscere in terra sparse. Mi fraccassò, e aggiunse piaghe a piaghe, investendomi come se fosse un forte gigante. Ho cucito un sacco sulla mia pelle, e ho coperta di cenere la mia carne. A forza di piagnere s' è la mia faccia enfiata e gli occhj offuscati. Tante e sì grandi sono le pene di questa notte, e tante autorità della sacra Scrittura si possono a questo fine allegare, che ci mancherebbero a scriverle il tempo e le forze. Conciosiachè senza dubbio tutto ciò, che se ne potrebbe dire, è poco: si potrà però dalle già addotte alcuna cosa congetturarne; sicchè per concludere da questa parte, e dare ad intendere ciò che nell' Anima è questa notte, dirò quel che sente di essa Geremia colle parole che seguono: [1] *Ego vir videns paupertatem meam in virga indignationis ejus. Me minavit, & adduxit in tenebras, & non in lucem. Tantum in me vertit, & convertit manum suam tota die. Vetustam fecit pellem meam, & carnem meam, contrivit ossa mea. Ædificavit in giro meo, & circumdedit me felle, & labore. In tenebrosis collocavit me, quasi mortuos sempiternos. Circumædificavit adversum me, ut non egrediar: aggravavit compedem meum. Sed & cum clamavero, & rogavero, exclusit orationem meam. Conclusit vias meas lapidibus quadris, semitas meas subvertit. Ursus insidians factus est mihi, leo in absconditis. Semitas meas subvertit, & confregit me; posuit me desolatam. Tetendit arcum suum, & posuit me, quasi signum ad sagittam, misit in renibus meis filias pharetræ suæ. Factus sum in derisum omni populo meo, canticum eorum tota die. Replevit me amaritudinibus, inebriavit me absynthio, & fregit ad numerum dentes meos, cibavit me cinere. Et repulsa est a pace anima mea, oblitus sum bonorum, & dixi: Periit finis meus, & spes mea a Domino. Recordare paupertatis, & transgressionis meæ, absynthii, & fellis. Memoria memor ero, & tabescet in me anima mea*. Io sono un uomo, che veggo nella verga della sua indignazione la mia povertà. Mi ha minacciato, e condotto in mezzo alle tenebre, e non già alla luce: volge e rivolge continuamente sopra di me la sua mano; ha fatto invecchiare la mia pelle, e stritolò le mie carni e le mie ossa. Fece un giro d'intorno a me, e di fiele e di fatica mi ha circondato. Mi ha posto in luoghi tenebrosi alla guisa de' morti sempiterni. Mi ha cinto di muro all'intorno, perchè non esca, ed ha ristretti i miei ceppi; e quand' anche avessi prorotto in esclamazioni e grida, escluse da se la mia orazione. Ha serrato le mie uscite e le strade di pietre quadre, e disordinati i miei passi. Mi ha posto gli esploratori, e per me è divenuto un lione negli agguati. Mi scompigliò e stritolò tutta, lasciandomi desolata. Tese il suo arco, e mi pose come segno alle sue saette, ed immerse nelle mie viscere le figliuole del suo turcasso. Son divenuto il dispregio di tutto il popolo, ed ogni giorno mi tornano in burla e riso. M' ha di amarezze ripieno e d'assenzio inebriato. Ammi ad uno ad uno spezzati i denti e di cenere pasciuto. L'Anima mia fu respinta dall'aver pace, e an-

[1] *Thren.* 3. 1. & *seq.*

e andarono i miei beni in dimenticanza, e dissi: Son iti a voto il mio fine, e la mia pretensione, e la mia speranza nel Signore. Ricordati della mia povertà e del mio eccesso, ma dell'assenzio ancora e del fiele. Io dal mio canto profondamente me ne ricorderò, e si struggerà in pene l'Anima mia.

81. Tutti questi pianti fa sopra cotali dolori e travagli Geremia, dove molto al vivo dipinge le passioni dell' Anima; a cui la riducono questa purgazione e notte spirituale. Laonde dobbiamo averle gran compassione, quando da Dio in questa spaventosa ed orrenda notte è confinata; poichè quantunque corra una sorte assai felice per rapporto ai gran beni, che da questo stato gliene verranno, quando, [1] come dice Giobbe, susciterà Iddio dalle tenebre dell'Anima profondi beni, e l'ombra di morte in luce convertirà: *Qui revelat profunda de tenebris, & producit in lucem umbram mortis*; (di maniera che giusta il detto di Davidde [2] venga ad essere la sua luce alle sue tenebre eguale: *Sicut tenebræ ejus, ita & lumen ejus*.) contuttociò per l'immensa pena, in cui sta cruciando, e per la grande incertezza del rimedio, ella è degna di gran compassione e di molta pietà. Poichè le pare, conforme parla quì lo stesso Profeta, che il suo male non mai finirà, e che Dio fra le tenebre alla guisa dei morti del secolo la collocò; dicendo pur Davidde: [3] *Collocavit me in obscuris, sicut mortuos sæculi*; ond' è che il suo spirito dentro di lei se ne angustia, e se le turba il cuore. Conciosiachè vi si aggiugne, che a cagione della solitudine e dell'abbandono, che questa notte le apporta, non trova ella nè consolazione nè appoggio in dottrina alcuna o nel maestro spirituale; poichè quantunque con molti mezzi le attesti i motivi di sua consolazione rispetto ai beni, che queste pene racchiudono, non lo può credere. Stando ella infatti sì imbevuta ed immersa in quel sentimento de' suoi mali, in cui tanto chiare scorge le sue miserie, le sembra che siccome non vedon essi ciò ch'ella vede e sente, così non intendendola in quella maniera si esprimano; ond' è che in vece di conforto ne ricava piuttosto nuovo dolore, sembrandole che non è quello del suo male il rimedio. E veramente così è, perchè sin a tanto che non finisce il Signore di purgarla, com'egli intende di fare, niun mezzo o rimedio serve o giova al suo dolore. Quanto più se si rifletta, che molto poco può l'Anima in questo stato; alla guisa di chi si sta in un oscuro sotterraneo rinchiuso, e colle mani e co' piedi legati senza potersi muovere, nè vedere, nè ricevere o dall'alto o dal basso verun aiuto: fin che non si rammorbidi, ed umili, e purifichi lo spirito, e divenga tanto sottile, semplice, e dilicato, che possa diventare una cosa medesima collo spirito di Dio secondo quel grado, che la sua misericordia vorrà concederle di amorosa unione: essendo conforme a questo la purgazione più o meno forte, di più lunga o di più breve durata. Ma se ha da essere in qualche parte seria e vera, per gagliarda che sia, dura alcuni anni: posto però che nell'uso di questi mezzi vi passino degl'interrompimenti e de' sollievi, fra i quali per divina dispensazione lasciando questa oscura contemplazione d'investirla in forma e modo purgativo, illuminativamente ed amorosamente la investe; nella qual cosa l'Anima, siccome uscita da cotal sotterranea prigione e da que' ceppi, e posta in un ristoro d'ampiezza e di libertà, sente ed assaggia una gran soavità di pace e di familiarità amorosa con Dio con una facile abbondanza di comunicazione spirituale. Questo si è per lei un indizio della salute, che va in essa la detta purgazione operando, e un presagio dell'abbondanza che aspetta; anzi alle volte ciò giugne a tal se-

[1] *Jobi* 12. 22. [2] *Ps.* 138. 12. [3] *Ps.* 14. 2. 4.

ſegno, che le ſembrano già terminati i ſuoi travagli. Conciosiachè di tal qualità ſono nell' Anima le coſe ſpirituali, quando più puramente lo ſono, che nello ſcoppio de' travagli le ſembra di non averne più ad uſcire, e che non vi ſarà per eſſa mai bene, come nelle ſopraccitate autorità ſi ſcoprì: laddove quando fra i beni ſpirituali ſi trova, le pare che già ſiano finiti i ſuoi guai, e che non le mancherà più quel bene; come Davidde, veggendoſi nel mezzo di loro, confeſſollo col dire: [1] *Ego autem dixi in abundantia mea: non movebor in æternum*: Io diſſi nel tempo della mia abbondanza: in eterno non cangerò condizione. Queſto avviene, perchè l'attuale poſſeſſione d' un contrario nello ſpirito rimove da ſe l'attuale poſſedimento e ſenſo dell'altro contrario: il che non accade allo ſteſſo grado nella parte ſenſitiva per eſſere fiacca la ſua apprenſione. Ma non eſſendo ancora lo ſpirito quì ben purgato dalle affezioni, che ha la parte inferiore contratte, quantunque egli abbia più conſiſtenza e fermezza; con tutto ciò perchè ſi ſta ad eſſe attaccato, a più gravi pene ſoggiace: come vediamo che ſi mutò in appreſſo Davidde [2], ſoffrendo molti mali e dolori, comecchè ſembrato gli foſſe di non averſi a muovere giammai. Così l' Anima, ſiccome allora ſi vede con quell'abbondanza di ſpirituali beni proveduta, non terminando di penetrare la radice della imperfezione ed impurità, che tuttavia le rimane, penſa che ſiano finiti i ſuoi travagli. Ma queſto penſiero meno volte ſuccede; perchè ſin a tanto, che la ſpirituale purificazione a fine non ſi conduce, molto di rado ſuol eſſer la ſoave comunicazione tanto abbondante, che la rimaſta radice le copra; di maniera che non ſenta l' Anima nell'interno mancarle un non ſo che, o pur commetter ella queſto non ſo che, che non le laſci compiutamente godere di quel ſollievo: provando colà dentro quaſi un ſuo nemico, il quale quantunque cheto e addormentato ſi ſtia, dà però ſoſpetto di tornar a rivivere e far delle ſue. In fatti così è, che mentre ſi ſta ella più ſicura, ſi rifà eſſo ad ingojare ed aſſorbire l' Anima in un altro più crudo, ed oſcuro, e compaſſionevole grado del paſſato, il quale per avventura durerà un più lungo ſpazio del primo. Viene quì l' Anima un'altra volta a perſuaderſi, ch' ogni ſuo bene ſia per ſempre ſparito: non baſtandole l'eſperienza avuta del paſſato bene, che dopo il primo travaglio godette, quando ſimilmente penſava di dover ſempre penare; perchè laſci di credere in queſto ſecondo grado di anguſtia, che già è per lei tutto finito, e che non ritornerà la coſa a ſuccedere come l'altra volta. Conciosiachè, ripiglio, queſta sì confermata credenza è cagionata nell'Anima dall'attuale apprenſione dello ſpirito, che annichila in eſsa qualunque coſa le poſsa eſsere di godimento. Onde l' Anima in queſta purgazione, quantunque le paia d'amar Dio, e che per eſſo mille vite darebbe: (come di fatto è, amando eſſa in queſti travagli efficacemente il Signore) non ne prova però alleviamento, ma piuttoſto pena maggiore. Imperciocchè amandolo eſſa tanto, che non ha altra coſa più a cuore, ſiccome al vederſi così infelice, e al rifletter ſopra di ſe penſa che Dio non l'ami; non aſſicurandoſi per allora d'avere in ſe coſa, per cui meriti d'eſſere amata, ma piuttoſto d'averne per eſſere abborrita non ſolo da lui, ma da qualſivoglia creatura in eterno: così duolſi di vedere in ſe cagioni tali, che meritino di farla ſcacciare da chi ella tanto deſidera e brama.

CA-

[1] *Pſ.* 29. 7. [2] *v.* 8. *&* *ſeq.*

CAPITOLO VIII.

Di altre pene, che affligono l' Anima in questo stato.

82. QUesto stato comprende un' altra cosa, che l'Anima grandemente affilge e tormenta, ed è che tenendole questa Oscura Notte assai impedite le potenze e le affezioni, non può come prima alzare l'affetto o la mente a Dio, nè lo può pregare, sembrandole che le succeda come a Geremia, e che le abbia Iddio posta dinanzi una nuvola, perchè l'orazione non passi: [1] *Opposuisti nubem, ne transeat oratio*: poichè ciò significa lo stesso, che l'autorità di sopra allegata: [2] *Conclusit vias meas lapidibus quadris*. Le mie strade con quadrate pietre sbarrò. E se alcuna volta fa pur orazione, avviene con tanta aridità e insipidezza, che le pare che Dio non l'ascolti, e non ne faccia caso, come lo stesso Profeta nella medesima autorita spiega dicendo: [3] *Sed & cum clamavero, & rogavero, exclusit orationem meam*: E quand' anche io gridassi e pregassi, ha già ributtata la mia orazione. Questo per verità è il tempo di mettere, come dice Geremia, nella polvere la sua bocca: [4] *Ponet in pulvere os suum*, con pazienza sopportando la propria purgazione. Iddio è quegli che va quì nell'Anima operando, e perciò ella non può nulla. Laonde non è capace di orare, ne di assistere con molta attenzione alle divine cose; anzi negli altri affari e negozj temporali non solo a questo segno arriva; ma giugne bene spesso a tali divagamenti e sì profonda dimenticanza nella memoria, che le passano molte ore senza sapere ciò, ch'ell'abbia fatto o pensato, nè ciò che fa, o pur che va a fare; nè per quanto lo voglia, può stare attenta ad alcuna cosa di quelle che va facendo.

83. Ma perchè in un tale stato non si purgano solo l'intelletto dalle sue imperfette cognizioni, e la volontà dagli affetti, ma la memoria ancora dalle sue notizie e dai discorsi; è necessario similmente intorno a questi di annichilarla, acciocchè si adempia ciò, che di se medesimo in questa purgazione afferma Davidde: [5] *Et ego ad nihilum redactus sum, & nescivi*. Io rimasi senza saperlo annichilato. Questo non sapere si stende a certe nescienze e dimenticanze della memoria, le quali alienazioni o smemorataggini son cagionate dall' interiore raccoglimento, in cui l'Anima da questa contemplazione è assorbita. Imperciocchè a fine di renderla colle sue potenze alle divine cose disposta, ed alla divina unione d'Amore temprata, conveniva primieramente che fosse assorta con tutte loro in questa divina e oscura spiritual luce di contemplazione, e quindi astratta da tutti gli affetti e dalle apprensioni delle creature. In che regolarmente dura secondo il grado della intensione; e perciò quanto questa divina luce investe l'Anima più semplicemente e puramente, tanto più intorno le sue particolari affezioni ed apprensioni così delle celesti come delle terrene cose l'offusca, e vota, ed annichila; e per l' opposto quanto meno è semplice e pura nell' investirla, tanto meno delle cose la priva, e le si rende men fosca. Sembra infatti cosa incredibile a dirsi che la luce sopranaturale e divina tanto più l'Anima oscuri, quanto più di chiarezza e di purità contiene; e quanto meno ha di queste doti, tanto meno oscura le riesca. Il che s'intende bene, se a ciò riflettiamo, che di sopra colla sentenza del Filosofo si provò, vale a dire che le sopranaturali cose tanto sono all' intendimento nostro più oscure, quanto sono più chiare in se stesse e manifeste. Che perciò investita essendo l'Anima dal raggio di questa sublime contemplazione col-

[1] *Thren.* 3. 44. [2] *Ibid. n.* 8. [3] *Ibid.* [4] *Ibid.* 29. [5] *Ps.* 72. 22.

colla sua divina luce, siccome la natura soverchia dell'Anima stessa, così da se l'offusca, e la priva di tutte le affezioni e naturali apprensioni, che dianzi mediante il natural lume apprendeva. In questa guisa non solo la lascia oscura, ma eziandio vota secondo le potenze e gli appetiti sì spirituali che naturali: e per tal modo lasciandola nuda e al buio, con divina spiritual luce la illumina e purga, senza che, come abbiam detto, [1] pensi l'Anima d'averla, ma credendo piuttosto di vivere fra le tenebre.

84. Siccome adunque il raggio di luce, allorchè è puro, nè ha in che riverberi o s'incontri, quasi non si discerne: ma nella riverberazione o riflessione meglio si vede: non altrimenti questa luce spirituale, da cui è l'Anima investita, essendo tanto pura, in se non si distingue molto e comprende; quando però trova in che riverberare, cioè quando se le offerisce d'intendere qualche particolar cosa di perfezione, o di proferire intorno al vero o al falso qualche giudizio, la vede subito, e molto più chiaramente la capisce, di quello che fatto avrebbe prima d'essere fra queste oscurità. Egualmente di questa spiritual luce s'accorge nel conoscere le imperfezioni, che se le rappresentano: per quel modo appunto che quantunque il raggio in se stesso non si discerna molto, però se avviene, che vi passi dinanzi una mano o qualsivoglia altra cosa, si vede tosto la mano, e si conosce che v'era in quel sito la luce del Sole. Laonde per essere tanto semplice, pura, e generale questa spiritual luce, e non attaccata nè particolarizzata a veruna singolar cosa intelligibile, naturale, o divina, (poichè intorno tutte queste apprensioni ha le potenze dell'Anima vote e annichilate) con grande universalità e agevolezza conosce e penetra l'Anima qualunque celeste e terrena cosa se le offerisca; e perciò disse l'Apostolo: [2] *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. Che lo spirituale penetra tutte le cose, ed anche le profonde di Dio. Conciosiachè di questa generale e semplice sapienza s' intende il detto dello Spirito Santo per bocca del Savio: [3] *Attingit autem ubique propter suam munditiam*. Che mediante la sua purezza arriva a qualsivoglia luogo, vale a dire, perchè a niuna singolare intelligenza o affezione si particolariza. Questa si è la proprietà dello spirito circa tutte le particolari affezioni ed intelligenze purgato ed annichilato; poichè mediante questo non assaggiar nulla, nè intendere cosa alcuna di particolare, giacendo nel suo votamento, e nella oscurità, e nelle tenebre, con gran disposizione il tutto abbraccia; onde in esso misticamente il detto si verifichi di S. Paolo: *Nihil habentes, & omnia possidentes:* [4] essendo ad una tal povertà di spirito una somigliante beatitudine corrispondente.

CAPITOLO IX.

Come, sebbene questa notte offusca lo spirito, lo fa nondimeno per illustrarlo ed infondergli luce.

85. Resta adunque di soggiugnere in questo luogo, che questa felice notte, comecchè lo spirito offuschi, non lo fa per altro che per illuminarlo di tutte le cose; e sebbene l'umilia e miserabile lo rende, non è se non per innalzarlo e liberarlo; e quantunque l'impoverisce, e d'ogni possedimento ed affezione naturale lo vota, ciò avviene soltanto, perchè possa divinamente stendersi a godere e gustare di tutte le alte ed inferiori cose, trovandosi in tutto con una libertà di spirito generale. Conciosiachè siccome gli elementi per comunicarsi a tutti i composti ed enti naturali, è necessario che non abbiano alcuna particolare attinenza al colore, all'

[1] *Notte Osc. lib.* 2. *c.* 5. *n.* 73. [2] 1. *ad Cor.* 2. 10. [3] *Sap.* 7. 24. [4] 2. *ad Cor.* 6. 10.

all'odore, ed al sapore; onde possano con tutti i colori, odori, e sapori concorrere: non diversamente conviene che lo spirito sia semplice, puro, e nudo di tutte le sorti di naturali affezioni sì attuali che abituali, perchè liberamente possa comunicare coll'ampiezza dello spirito della divina Sapienza, in cui per la sua limpidezza gusta con una certa maniera d'eccellenza tutti i sapori di tutte le cose. Senza poi questa purgazione in niuna guisa potrà sino a soddisfarsene sentire o godere di tutta l'abbondanza degli spirituali piaceri; perciocchè un solo affetto che abbia, o una particolar cosa, a cui sia lo spirito attualmente o abitualmente legato, basta per non sentire, nè godere, nè comunicare la delicatezza e l'intimo sapore dello spirito d'amore, che con grande eminenza tutti i sapori contiene.

86. Siccome infatti i figliuoli d'Israello [1] non per altro se non perchè era loro rimasta la sola affezione e memoria delle carni e vivande, che avevano in Egitto mangiate, non potevano assaggiare nel deserto il dilicato pane degli Angioli, ch'era la Manna; la quale come dice la divina Scrittura, [2] conteneva di tutti i sapori la soavità, e si trasformava nel gusto, che più fosse a ciascheduno piacciuto: così non può giugnere a godere i diletti dello spirito di libertà secondo i desiderj del proprio volere quello spirito, che ad alcuna attuale o abituale affezione, o a particolari intelligenze, o a qualsivoglia altra limitata idea è legato. La ragione di questo si è perchè le affezioni, i sentimenti, e le apprensioni dello spirito perfetto essendo tanto superiori e molto particolarmente divine, sono d'un'altra classe e d'un genere dal naturale tanto diverso, che per possedere attualmente e abitualmente quelle, devonsi annichilare le altre. Laonde è molto convenevole anzi necessario, acciocchè l'Anima passi al possedimento di cotali grandezze che prima questa Oscura Notte di contemplazione circa le sue bassezze l'annichili e distrugga, ponendola al buio, in asciutto, da ogni cosa ritirata, e di esse vota; poichè la luce, che se le deve infondere, è un'altissima divina luce, che qualunque altra naturale soverchia, e naturalmente dall'intelletto non si comprende. Quindi è dicevole, che perchè questo intelletto possa giugnere a seco unirsi e divenire nello stato di perfezione divino, sia prima del suo natural lume purgato e in esso annichilato: mettendolo attualmente al buio per mezzo di questa oscura contemplazione. La qual tenebra è forza che tanto le duri, quanto fa di mestieri per annichilare l'abito, che da lungo tempo rispetto alla sua maniera d'intendere ha in se formato; e che in suo luogo vi rimanga l'illustrazione e la divina luce. Onde perchè la forza, che aveva dianzi nell'intendere è naturale, indi ne segue che le tenebre quivi patite siano profonde, orribili, e molto penose: toccando il più intimo dello spirito, e provandosi in esso. Siccome pure l'affezione d'amore, che se gli deve nella divina unione concedere, è similmente divina, e perciò molto spirituale, sottile, delicata, ed interna, anzi eccedente qualsivoglia affetto, e sentimento naturale, e imperfetto della volontà, ed ogni suo appetito; così nè più nè meno è convenevole, che acciocchè possa giugnere la volontà a godere per via della unione d'amore questa divina affezione e tanto sublime diletto, sia prima di tutti i suoi affetti e sentimenti purgata e annichilata: lasciandola in aridità e in angustia, per quanto all'abito corrisponde, che si era formato di naturali affezioni così circa le divine cose, come circa le umane: onde poi estenuata ed asciutta essendo, e priva d'ogni genere di dominio nel fuoco di questa oscura contemplazione, (non altrimenti che il cuore del pesce di

[1] *Exod.* 16. 3. [2] *Sap.* 16. 11.

Tobia [1] frà le bragie) abbia una semplice e pura disposizione, e il palato mondo e sano per sentire gli alti e pellegrini tocchi del divino amore, in cui, sgombrate ormai per allora tutte le attuali ed abituali contrarietà, che prima avea, vedrassi divinamente trasformare. Similmente perchè col mezzo della sopraddetta unione, a cui una cotale Oscura Notte la dispone, dev' essere l'Anima nella comunicazione con Dio piena e dotata d'una certa gloriosa magnificenza, che racchiude in se innumerabili beni e diletti eccedenti tutta l'abbondanza, che può secondo natura l'Anima possedere: (poichè giusta il detto d'Isaia [2] e di San Paolo: [3] *Oculus non vidit*, *nec auris audivit*, *nec in cor hominis ascendit*, *quæ præparavit Deus iis*, *qui diligunt illum*. Nè occhio ha veduto, ne orecchio udito, nè in cuor d'uomo è mai disceso ciò, che ha Dio agli amatori suoi preparato) conviene che sia primieramente l'Anima ridottta allo spoglio ed alla nudità di spirito, purificandola da qualunque appoggio, e consolazione, e naturale apprendimento circa qualsivoglia celeste o terrena cosa; acciocchè così vota venga ad essere molto povera di spirito e nuda dell'uomo vecchio per vivere la nuova e beata vita, che col mezzo di questa Oscura Notte si ottiene, cioè lo stato d'unione con Dio.

87. Di più perchè deve l'Anima giugnere ad avere un sentimento e una notizia divina molto generosa e saporita circa tutte le divine cose e le umane, che non cadono nel comun senso e naturale sapere di lei; (riguardandole essa con occhj tanto differenti da que' di prima, quanto sono diverse dal senso la luce e la grazia dello Spirito Santo, e le divine cose dalle umane) è necessario perciò che lo spirito circa il comune e natural modo di sentire si assottigli e si ristringa: mettendolo per mezzo di questa purgativa contemplazione in grande angustia e strettezza; e che la memoria da ogni amichevole e pacifica notizia si allontani, riducendosi ad un sentimento molto interno, e ad una certa tempera di pellegrinaggio e lontananza da tutte le cose, e sembrandole che siano ad essa tutte estranie, e non come solevano esserle per l'addietro. Conciosiachè in questo stato va una tal notte cavando lo spirito dalla sua ordinaria e comune maniera di sentire le cose per trasferirlo alla divina; che da qualunque uman modo è tanto lontana ed aliena, che pare all'Anima di andar fuori di se. Altre volte fra se divisa, se ciò che prova sia un incanto o una stupidezza, e si maraviglia delle cose, che vede e ascolta: sembrandole molto pellegrine e straniere, quantunque siano le medesime, che soleva comunemente trattare. Del quale effetto è cagione l'andarsi l'Anima rendendo dal comun senso e dalla notizia delle cose aliena e rimota; acciocchè dopo d'essere in esso annichilata rimanga informata nel divin senso proprio più dell' altra vita che di questa.

88. Soffre l'Anima tutte queste afflittive purgazioni dello spirito, perchè col mezzo di questa divina influenza si rigeneri alla vita dello stesso spirito, e con tali dolori venga a partorire lo spirito di salute; acciocchè s'adempia il sentimento d'isaia che dice: [4] *Sic facti sumus a facie tua*, *Domine*. *Concepimus*, *&* *quasi parturivimus*, *&* *peperimus spiritum*. Dalla tua faccia, o Signore, abbiamo conceputo, e provando quasi i dolori del parto, abbiamo partorito lo spirito di salute. Oltre a ciò perchè col mezzo di questa contemplativa notte si dispone l' Anima ad arrivare alla tranquillità e pace interiore, la quale di tal natura e tanto dilettevole si è, che, come dice la Scrittura, [5] qualunque senso eccede; è forza perciò, che tutta la sua prima pace, (la quale essendo fra tante imperfezioni avvolta non era pace, co-

[1] *Tob*. *6*. 8. [2] *Isaiæ 64*. 4. [3] 1. *ad Cor*. 2. *9*. [4] *Isaiæ 26*. 17. *&* 18. [5] *ad Phil*. 4. 7.

comecchè lo sembrasse; perchè al proprio gusto mirava, che consisteva in godere due volte la pace, cioè quella del senso e l'altra dello spirito,) è forza, ripiglio, che sia prima purgata, e da questa imperfetta pace rimossa e distolta, come il provava e ne piangeva Geremia nell'autorità, che si addusse per dichiarare della scorsa notte i travagli, dicendo: *Repulsa est a pace anima mea.* [1] L'Anima mia si trova dalla pace scacciata e rispinta. Consiste questa in una penosa turbazione di molti sospetti, e di molte idee e battaglie, che prova l'Anima dentro di se, dove coll'apprensione e col sentimento delle miserie, in cui si vede, sospetta d'essere perduta, e che ogni suo bene sia per sempre finito. Quindi è l'entrarle nello spirito un sì profondo gemito e dolore, che la fa scoppiare in forti ruggiti e spirituali urli; talvolta esprimendoli colla bocca, e sciogliendosi in lagrime, quando ha forza e virtù di poterlo fare: quantunque goda poche volte di questo sollievo. Il reale Profeta siccome questo effetto sperimentò, così in un Salmo molto bene il descrisse dicendo: [2] *Afflictus sum, & humiliatus sum nimis: rugiebam a gemitu cordis mei.* Fui molto afflito ed umiliato; e per lo gemito del mio cuore io ruggiva. Il qual ruggito è una cosa di gran dolore; perchè alle volte colla subita ed acuta memoria di queste miserie, in cui l'Anima si vede, prova tanta doglia e pena, che non so come si potrebbe dar ad intendere se non colla similitudine, che il Santo Giobbe posto nel medesimo travaglio adduce in tali sensi: [3] *Tanquam inundantes aquæ, sic rugitus meus.* Alla guisa della piena dell'acque è il mio ruggito. Perchè siccome alle volte giungono i fiumi a tali escrescenze, che ogni cosa allagano ed inondano: così questo ruggito e sentimento dell'Anima a tal segno cresce, che sommergendola e trappassandola tutta, le riempie oltre ogni esaggerazione di spirituali angustie e dolori tutte le profonde sue affezioni e forze. Cotali effetti produce in essa questa notte, che ricopre le speranze della luce del giorno: dicendo pur a questo proposito lo stesso Giobbe: [4] *Nocte os meum perforatur doloribus, & qui me comedunt, non dormiunt.* In tempo di notte la mia bocca è dai dolori pertugiata: e non dormono coloro, che di me si pascono. Intendesi quì per la bocca la volontà trafitta da questi dolori, che non dormono nè cessano l'Anima di sbranare; perchè non mai finiscono di traffigerla le dubbiezze e i sospetti.

89. Profonde sono questa guerra e battaglia, perche dev'essere molto profonda la pace che aspetta; e il dolore eziandio spirituale è intimo, dilicato, e puro, perchè l'amore, che ha da possedere, deve parimente essere molto intimo e purgato. Imperciocchè quanto più intima e specchiata dev' esser l'opra, tanto più intimo, eccellente, e puro è forza che sia il travaglio; e tanto più forte quanto più stabile è l'edificio. Perciò, come dice Giobbe, sta l'Anima in se stessa marcendo, e le sue interiora senza speranza alcuna rodendo: [5] *Nunc autem in memetipso marcescit Anima mea, & possident me dies afflictionis.* Egualmente perchè l'Anima ha da giugnere a possedere e godere nello stato di perfezione, a cui per mezzo di questa purgativa notte cammina, innumerabili beni, e doni, e virtù sì nella sostanza di se come nelle potenze: è necessario che prima generalmente da tutti loro si vegga e senta lontana, e di essi priva; e le sembrino a tal segno distanti, che non si possa persuadere di raggiugnerli giammai, ma piuttosto che sia per essa finito ogni bene. Come anche lo significa Geremia nella medesima sopramentovata autorità, quando dice: [6] *Oblitus sum bonorum.* Io mi sono del bene dimenticato.

[1] *Thren.* 3. 17. [2] *Ps.* 37. 9. [3] *Jobi* 3. 24. [4] *Jobi* 30. 17. [5] *Jobi* 30. 16. [6] *Thren.* 3. 17.

90. Ma vediamo ora qual sia la cagione, perchè essendo questa luce di contemplazione all'Anima tanto soave ed amica, che di più non può desiderare: (siccome giusta il sopraddetto [1] è la medesima, con cui si deve l'Anima unire, e nello stato di perfezione, che bramò, tutti i beni trovarvi) perchè, ripiglio, nell'investirla cagioni i penosi principj ed importuni effetti che si ricordarono? A questo dubbio si risponde agevolmente, ripetendo ciò, che in parte abbiam detto, ed è che dal canto della divina contemplazione e infusione non v'è cosa, che da se possa recar pena, anzi molta soavità e diletto, come in appresso se le dirà: [2] ma prende origine la pena dalla fiacchezza ed imperfezione, in cui allora l'Anima si trova, e dalle disposizioni opposte a ricevere quella soavità, che in se contiene; e perciò essendo l'Anima dalla divina luce investita, la fa nella soprammentovata maniera patire.

CAPITOLO X.

Si spiega con una similitudine la radice di questa purgazione.

91. PEr maggior chiarezza di ciò, che si è detto e si dirà, conviene quì avvertire, che questa purgativa amorosa notizia o luce divina, di cui favelliamo, alla stessa maniera opera nell'Anima purgandola e disponendola ad unirsi perfettamente con se, come il fuoco in un legno per in se trasformarlo. Conciosiachè il material fuoco applicandosi al legno, prima d'ogn' altra cosa comincia a disseccarlo, traendogli l'umidità, e facendogli gemere l'acqua, che in se racchiude. In appresso lo fa diventar nero, oscuro, e sozzo, e mentre lo secca a poco a poco, lo va preparando alla luce, e togliendogli tutti gli oscuri e deformi accidenti, che aveva al fuoco contrarj. Cominciando finalmente ad infiammarlo e riscaldarlo al di fuori, viene a trasformarlo in se, ed a renderlo tanto bello quanto il medesimo fuoco. Allorchè a questo termine è ridotto, già dalla parte del legno non vi è più azione o passione di esso propria, salvo se la quantità e la gravezza meno leggiera di quella del fuoco, ma tutte le proprietà ed azioni ormai sono di fuoco; poichè è secco, e dall'esser secco passa ad esser caldo, e siccome caldo riscalda pure; è chiaro e rischiara, ed è molto più di prima leggiero, operando in lui il fuoco questi effetti e queste proprietà. Ora nella stessa maniera dobbiamo intorno questo divino fuoco d'amor di contemplazione filosofare; il quale, prima che unisca e trasformi l'Anima in se, da tutti i suoi contrarj accidenti la purga. Le fa uscire le sue sozzure, e la rende nera e fosca, onde sembra peggiore di quel che fosse innanzi. Perciocchè siccome questa divina purga va rimovendo tutti que'cattivi e viziosi umori, che per essere molto nell'Anima radicati e fondati del tutto non conosceva, e perciò non capiva d'avere in se tanto male; ma ora per trarneli fuora ed annichilarli le si pongono sugli occhj, e illuminata da questa oscura luce della contemplazione chiaramente li vede: (quantunque nè quanto a se nè dinanzi a Dio è peggiore di prima) così vedendo dentro di se quel che per l'addietro non solo non iscopriva, le pare d'esser tale, che non abbia motivo Iddio di mirarla, ma ve l'abbia piuttosto di abborrirla, e che già di fatto l'abborrisca. Da questa comparazione possiam ora intendere molte cose circa ciò, che andiamo dicendo, e che pensiamo di dire.

92. In primo luogo possiamo dedurre, che la luce e sapienza amorosa, da cui deve l'Anima essere unita e trasformata, è quella medesima che da principio la purga e dispone: siccome il medesimo fuoco, che in se il legno trasforma, incorporandolo seco, è quel-

lo

[1] *Nott. Osc. l. 2. c. 5. n. 74. & 75.*

[2] *Nott. Osc. l. 2. c. 13. n. 107.*

lo che prima allo stesso effetto lo andò disponendo.

93. In secondo luogo comprenderemo, che non sente l' Anima queste pene per opera della divina Sapienza, poichè come dice il Saggio [1]: *Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa*. Mi vennero in un colla stessa Sapienza all' Anima tutti i beni: ma le sente dal canto della fiacchezza ed imperfezione dell' Anima, che la impedisce dall'accogliere senza questa purgazione la divina luce, e soavità, e il divino piacere; e perciò tanto patisce: siccome il legno non può nel fuoco trasformarsi, tosto che se gli avvicina, perchè non è tuttavia disposto. Lo che approva anche l' Ecclesiastico, raccontando colle seguenti parole ciò, che soffrì per giugnere a seco unirsi e goderla. [2] *Venter meus conturbatus est, quærendo illam; propterea bonam possidebo possessionem*. L' Anima mia intorno ad essa agonizò, e le mie interiora nel conquistarla si turbarono; per la qual cosa verrò al possesso di una buona conquista.

94. In terzo luogo possiamo quindi come di passaggio dedurre la maniera di penare propria del Purgatorio. Conciosiachè il fuoco non avrebbe sopra quelle Anime potere, se fossero pienamente disposte a regnare e ad unirsi con Dio nella Gloria, e non avessero colpe per cui patire; colpe che sono la materia, in cui quivi il fuoco si accende, e consumata la quale non ha di che pascersi: siccome qui finite essendo le imperfezioni, termina il penare dell'Anima, e comincia il godere di quella maniera, che in questa vita si può.

95. In quarto argomenteremo da ciò, che alla misura, che si va l'Anima per mezzo di questo fuoco d'amore purgando e purificando, si va più eziandio in esso infiammando: non diversamente dal legno, che va riscaldandosi a quel passo, con cui si va disponendo: quantunque non senta sempre l'Anima questa infiammazione d'amore, ma le sole volte quando lascia la contemplazione d'investirla sì fortemente: perchè allora ha luogo l'Anima di vedere ed anche di godere il lavoro, che si va in lei facendo, poichè glielo scoprono. Sembra per verità che levino da esso la mano, e cavino dalla fornace il ferro, acciocchè comparisca in qualche maniera il travaglio, che intorno ad esso si fece; ed allora ha modo l'Anima di vedere in se quel bene, che nel corso dell' opera non vedeva. Come pure quando cessa la fiamma d'agire nel legno, è agevole di scorgere quanto bene l' abbia infiammato.

96. In quinto luogo si ricaverà da questa comparazione, come sia vero il detto di sopra, [3] che dopo questi alleviamenti ritorni l'Anima a patire più intensamente e dilicatamente di prima. Conciosiachè dopo quella mostra che si fa, quando già sono le più esteriori imperfezioni purificate, si rimette il fuoco d'amore ad agire in colui, che sta per purificare e consumare più addentro. Nel quale stato è tanto più intimo, sottile, e spirituale il patimento dell'Anima, quanto le va assottigliando le imperfezioni più intime, e fine, e spirituali, e nel più interno radicate. Questo pure accade alla stessa guisa del legno, in cui quanto il fuoco va più penetrando, tanto con maggior forza e furore le più interne parti dispone per possederle.

97. Argomenteremo in sesto luogo, che quantunque fra questi intervalli goda l' Anima molto ferventemente; (tanto che, come dicemmo, alle volte le sembra che non rincalzeranno più i travagli, comecchè sia certo che presto anno da rincalzare) non lascia però di sentire, se ci bada, (e alle volte si fa ella da se conoscere) una radice che vi rimane, onde non si può avere il godimento compiuto, poichè le sembra che stia minacciando di tornarla ad investire, e

[1] *Sap.* 7. 11. [2] *Eccl.* 51. 29. [3] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 7. *n.* 81.

e quando così succede, in fatti presto vi torna. Finalmente ciò che resta da purgare ed illustrare più addentro, non si può coprire all'Anima sotto la parte già purificata: sicome anche nel legno è ben sensibile la differenza tra la parte più interna, che deve tuttavia rischiararsi, e ciò che v'è in lui di già purgato. Quando pure questa purificazione ritorna ad investire più internamente, non v'è da maravigliarsi, che sembri di nuovo all'Anima d'aver perduto ogni bene, e che non pensi più di riaverlo; poichè posta essendo fra più interne passioni, tutto il bene di fuori se le nascose. Portando adunque dinanzi agli occhj questa similitudine insieme colla notizia, (data [1] di sopra al primo verso della prima stanza) di questa Notte Oscura e delle sue terribili proprietà, sia ben fatto da queste per l'Anima triste cose una volta uscire, e cominciare ormai a trattare del frutto delle sue lagrime e delle felici qualità, che da questo secondo verso si cantano.

CAPITOLO XI.

Si comincia a spiegare il secondo verso della prima stanza, e si dice come l'Anima per frutto di sì rigorose angustie con una veemente passione d'amor divino si trova.

Da furie d'amor arsa, ond'io languia.

98. IN questo verso dichiara l'Anima quel fuoco d'amore; di cui detto abbiamo, [2] che alla guisa del fuoco materiale nel legno si appiglia all'Anima in questa notte di penosa contemplazione. La quale infiammazione quantunque sia in certa maniera simile a quella, che di sopra spiegassimo passare nella sensitiva parte dell'Anima: [3] nondimeno è in qualche modo tanto diversa da quella, di cui ora si parla, come lo è l'Anima dal corpo, o la parte spirituale dalla sensitiva. Imperciocchè questa è una infiammazione d'amore nello spirito, dove fra cotali oscure angustie si sente l'Anima d'esser vivamente ed acutamente ferita d'un forte amor divino con un non so quale senso e traccia di Dio: senza però intendere cosa alcuna particolare, perchè, come dicemmo [4], si trova l'intelletto all'oscuro.

99. Sente quì lo spirito appassionato un grande amore, perchè questo spirituale accendimento forma passione d'amore. Imperciocchè essendo un tale amore in modo speciale infuso, concorre quì l'Anima piuttosto alla maniera passiva, e quindi genera in essa una forte passione d'amore. Ora questo va partecipando già qualchè cosa della perfettissima unione con Dio, e quindi alcuna eziandio delle sue proprietà; le quali sono più principalmente azioni di Dio ricevute nell'Anima, che azioni di essa, che però semplicemente ed amorosamente il suo consenso vi presta: quantunque il calore, la forza, la tempra, e la passione d'amore, o sia infiammazione, come quì la chiama l'Anima, le vengano dal solo amor di Dio, che si va ad essa unendo. Questo amore tanto più trova di luogo e disposizione nell'Anima a seco unirsi e ferirla; quanto più ha tutti gli appetiti chiusi, alienati, ed inabili a poter godere le cose del Cielo o della terra. Il che in questa oscura purgazione, come già si è detto, [5] molto notabilmente accade; poichè tiene Dio le potenze tanto slattate e raccolte, che non possono godere di cosa che vogliano. Tutto ciò fa egli, affinchè separandole affatto, ed a se raccogliendole, abbia l'Anima più forza e abilità a ricevere questa forte unione dell'amor suo, che già per questo purgativo mezzo le comincia a comunicare; in cui deve l'Anima amarlo con tutte le sue forze, e con tutti gli appetiti spirituali e sensitivi; il che non potrebbe seguire, se si diffondessero a compiacersi in altre co-

[1] Nott. Osc. l. 2. c. 5. n. 73. [2] Nott. Osc. l. 2. c. 10. n. 91. [3] Nott. Osc. l. 1. c. 8. n. 30. [4] Nott. Osc. l. 2. c. 9. n. 86. [5] Nott. Osc. l. 1. c. 9. n. 34.

cose. Che perciò Davidde a fine di poter ricevere la fortezza d'amore di questa unione con Dio, gli diceva: [1] *Fortitudinem meam ad te custodiam*. Io per te custodirò la mia fortezza, cioè tutta la facoltà, e gli appetiti, e le forze delle mie potenze: non volendo in altra cosa fuor di te le loro operazioni o i piaceri impiegare.

100. A norma di ciò si potrebbe in qualche maniera considerare, quanta, e quanto forte sarà questa infiammazione d'amore allo spirito, dove tiene Iddio raccolte tutte le forze, e le potenze, e gli appetiti dell'Anima sì spirituali che sensitivi; acciocchè tutta questa armonia impieghi in un tale amore ogni sua virtù e forza, e quindi venga ad osservare da dovero e con perfezione il primo precetto, il quale non rifiutando parte alcuna dell'uomo, nè cosa di suo da questo amore escludendo, dice: Amerai il tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente, e con tutta l'Anima tua, e con tutte le tue forze: [2] *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua*.

101. Raccolti essendo adunque in questa infiammazione d'amore tutti gli appetiti e le forze dell'Anima, e trovandosi ella in qualunque loro parte ferita, e tocca, e appassionata; quali possiamo intendere che saranno i movimenti e le affezioni di tutte queste forze e degli appetiti, poichè si veggono da un forte amore accesi e piagati senza soddisfarsi di lui, e fra l'oscurità e le dubbiezze: soffrendo certamente più fame, quanto più provano Dio? Conciosiachè il tocco di questo amore e fuoco divino innaridisce di tal maniera lo spirito, e gli accende tanto gli affetti per ispegnere la sua sete, che mille volte intorno a se si rivolge, e Dio in mille guise brama con quell'ardore e desiderio, che molto bene espresse Davidde nel suo salmo dicendo: [3] *Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea*. L'Anima mia ebbe sete di te, ed oh in quante maniere la mia carne, cioè coi desiderj, a te si rivolse. Ed un'altra versione dice: L'Anima mia ebbe sete di te; l'Anima mia perisce per te.

102. Questa è la cagione perchè dice l'Anima nel verso: *Da furie d'amor arsa, ond'io languia*. Conciosiachè in tutte le cose, e ne' pensieri che fra se volge, e in tutti gli affari e casi che se le offeriscono, ama e desidera in più maniere, e soffre il desiderio in moltissime guise, e in tutti i tempi, e luoghi; non mai riposando in cosa alcuna, e sentendo infiammata e ferita questo ardore, come il santo Giobbe così lo spiega: [4] *Sicut servus desiderat umbram, & sicut mercenarius præstolatur finem operis sui; sic & ego habui menses vacuos, & noctes laboriosas enumeravi mihi: Si dormiero, dicam: quando consurgam? & rursum expectabo vesperam, & replebor doloribus usque ad tenebras*. Siccome il servo desidera l'ombra, e il mercenario che il suo lavoro finisca; così io ebbi i mesi voti, e le lunge per me faticose notti numerai. Se mi adagierò a dormire, dirò: Quando fia che mi levi? e di nuovo aspetterò la sera, e sarò pieno fino alle tenebre di dolori. Ogni cosa diviene a quest'Anima angusta, non capisce in se medesima, non in Cielo, e non nella terra; e fino alle tenebre, come quì dice Giobbe, riempiesi di dolori: che spiritualmente e a nostro proposito favellando, è un penare e patire senza conforto nella certa speranza di qualche luce e bene spirituale. Laonde i suoi ardori e le pene in questa infiammazione d'amore sono più grandi, perchè vengono da due parti moltiplicati. In primo luogo dalla parte delle tenebre spirituali, in cui si vede, e che colle sue dubbiezze e coi timori l'affligono. In secondo dalla parte dell'amor di Dio, che colla sua amoro-

sa

[1] *Ps.* 58. 10. [2] *Deut.* 6. 5. [3] *Ps.* 62. 2. [4] *Jobi* 7. 2.

sa ferita l'infiamma, e stimola, e maravigliosamente l'attizza. Le quali due maniere di patire in questo tempo spiega molto bene Isaia, dicendo: *Anima mea desideravit te in nocte*. [1] L'Anima mia nel tempo di notte, cioè nella miseria, ti desiderò. E questa è la prima maniera di patire dal canto di questa Notte Oscura. Col mio spirito, però soggiugne, e nelle mie viscere sino alla mattina per te veglierò: *Sed & spiritu meo in præcordiis meis de mane vigilabo ad te*. E questa è la seconda maniera di patire col desiderio ed ardore dal canto dell'affetto nelle viscere dello spirito internato, che sono le affezioni spirituali. In mezzo però di queste oscure ed amorose pene prova l'Anima nel suo interiore una certa compagnia e forza, che va seco, e tanto la rinvigorisce; che se questo peso di strette tenebre le manca, bene spesso si sente sola, vota, ed infiacchita. E la cagione allora si è, che siccome la forza ed efficacia dell'Anima erale attaccata e comunicata passivamente dal tenebroso fuoco dell'amore, che la investiva; quindi è che cessando di farlo, cessan pure nell'Anima colle tenebre la forza e il calor dell'affetto.

CAPITOLO XII.

Che tratta come questa orribil notte è un Purgatorio; e come in essa la divina Sapienza illumina gli uomini in terra colla medesima illustrazione, con cui purga ed illumina gli Angeli in Cielo.

103. DAlle sopraddette cose comprenderemo, [2] che questa notte di amoroso fuoco siccome va al buio purgando, così va pure al buio l'Anima accendendo. Si conoscerà eziandio, che siccome li Predestinati nell'altra vita con tenebroso e material fuoco si purgano; così in questa con amoroso, oscuro, e spiritual fuoco si mondano e nettano. Imperciocchè questa è la differenza, che di là col fuoco e di quà coll'amore si poliscono e vengono illuminati. Questo amore chiese Davidde, quando disse: *Cor mundum crea in me Deus &c.* [3]: andando d'egual passo la mondezza del cuore coll'amore e colla Grazia di Dio: e perciò i mondi di cuore chiamansi dal nostro Salvatore Beati, [4] che significa quanto innamorati; poichè la Beatitudine non si dà per meno che per amore.

104. Ora che si purghi l'Anima, illuminandosi con questo fuoco d'amorosa sapienza, (non comunicando mai Dio la sapienza mistica senza amore, poichè lo stesso amore la infonde) lo significa molto bene Geremia con queste parole: [5] *De excelso misit ignem in ossibus meis, & erudivit me*. Dall'alto calò il fuoco nelle mie ossa, e mi erudì. E Davidde soggiugne, che la Sapienza di Dio si paragona all'argento nel purgativo fuoco d'amore esaminato: [6] *Eloquia Domini eloquia casta; argentum igne examinatum*. Perchè questa oscura contemplazione infonde unitamente nell'Anima amore e sapienza, a ciascheduno secondo il proprio bisogno e la propria capacità, illuminando l'Anima, e purgandola dalle sue ignoranze, come dice il Savio secondo ciò che fece con lui: [7] *Ignorantias meas illuminavi*.

105. Di quà parimente inferiremo, che sono queste Anime purgate ed illuminate dalla medesima Sapienza di Dio, che dalle loro ignoranze gli Angeli purga; derivando essa da Dio alle prime Gerarchie, e da queste sino all'ultime, e da esse a gli uomini. Che perciò tutte l'opere ed ispirazioni, che gli Angioli fanno, dicesi con verità e proprietà nella Scrittura operarle Dio, ed essi con lui; poichè d'ordinario per mezzo loro le deriva, ed essi pure d'uno in un altro senza indugio alcuno le passano: per quel modo appunto che a molte invetriate poste fra loro in

[1] *Isaiæ 26.9.* [2] *Nott. Osc. l. 2. c. 11. n. 98., e nei luoghi ivi citati.* [3] *Ps. 50. 12.* [4] *Matth. 5. 8.*
[5] *Thren. 1. 13.* [6] *Ps. 11. 7.* [7] *Eccl. 51. 26. Antiquitus sic habebant Biblia, ut constat ex pluribus editionibus.*

in ordine si comunica il Sole. Che quantunque sia vero, che il raggio tutte da se le trapassa; ognuna con tutto ciò lo dirige ed infonde nell'altra più modificato secondo la qualità di quella invetriata, e più breve, e meno intenso, quanto essa al Sole è più o meno vicina. D'onde ne segue che gli spiriti superiori ed inferiori quanto più a Dio stanno d'appresso, sono altrettanto con una più generale purgazione purificati e illuminati, e gli ultimi ricevono più tenue e remota questa illustrazione. Si argomenta pure da ciò, ch'essendo l'uomo agli Angioli inferiore, quando gli vuole Dio questa contemplazione comunicare, è forza che alla propria guisa più limitatamente e penosamente l'accolga. Conciosiachè la luce di Dio che illumina l'Angiolo, siccome puro spirito ad una tal infusione disposto, rischiarandolo e accendendolo in amore; illumina per contrario l'uomo regolarmente, siccome impuro e fiacco, come si disse, per via di oscurità di pene, e di angustie; nella stessa guisa che il Sole afflittivamente illumina l'occhio infermo; sin a tanto che il medesimo fuoco d'amore purificandolo lo spiritualizi ed assottigli onde già purgato possa con soavità ricevere l'unione di questa amorosa influenza a modo degli Angeli, come poi coll'aiuto del Signore diremo: essendovi alcune Anime, che in questa vita ebbero una più perfetta illuminazione, che alcuni Angeli: frattanto però riceve questa contemplazione ed amorosa notizia per mezzo dell'angustia e dell'amoroso ardore, che quì diciamo.

106. Non sempre per altro va l'Anima sentendo questa infiammazione e questo ardore d'affetto. Conciosiachè su i principj di questa spirituale purgazione tutta l'opera del Divino fuoco mira più ad asciugare e disporre il legno dell'Anima, che a riscaldarlo. Ma quando questo fuoco va l'Anima accendendo, molto d'ordinario sente questa infiammazione e l'ardore d'affetto. Siccome poi si va quì l'intelletto per mezzo di queste tenebre purgando, accade che alcune volte questa mistica e amorosa Teologia insieme coll'accendimento della volontà ferisce pure illustrando l'altra potenza dell'intelletto con qualche notizia e luce divina tanto saporitamente e divinamente, che col soccorso d'una tal notizia la volontà maravigliosamente s'infervora: ardendo in essa di vive fiamme questo divino fuoco d'amore, per modo che già sembra all'Anima colla viva intelligenza, che se le dà, un fuoco pur vivo; e da ciò deriva il detto di Davidde in un salmo: *Concaluit cor meum intra me, & in meditatione mea exardescet ignis* [1]. Riscaldossi dentro di me il mio cuore di tanto fuoco, ch'io già m'avvidi che divampava. Questo accendimento d'amore coll'unione delle due potenze intelletto e volontà è una cosa per l'Anima di gran ricchezza e piacere; poichè è certo che fra queste oscurità è ormai giunta ai principj della perfetta unione d'amore che aspetta; e perciò ad un tocco di sì alto senso ed amore di Dio non si arriva, se non dopo d'aver passati molti travagli ed una gran parte della purgazione. Ma per altri più bassi gradi che ordinariamente succedono, non v'è di mestieri di tanta purgazione.

CAPITOLO XIII.

D'altri piacevoli effetti, che opera nell'Anima questa Oscura Notte di contemplazione.

107. SOtto questo nome d'infiammazione possiamo intendere alcuni fra i gustosi effetti, che va ormai nell'Anima questa Oscura Notte di contemplazione operando. Conciosiachè alle volte fra queste oscurità vien l'Anima illustrata, e risplende nelle tenebre la luce: [2] derivando direttamente questa influenza mistica all'intel-

[1] *Psal.* 38. 4. [2] *Joann.* 1. 5.

telletto, e partecipandone qualche parte la volontà con una ferenità e schiettezza tanto dilicata ed al senso dell' Anima dilettevole, che non si può con nome alcuno appellare; una volta però sentendo di Dio in una guisa, e diversamente in un'altra. Non una volta ancora ferisce unitamente l' intelletto e la volontà, ed allora l'amore altamente, teneramente, e fortemente s'appiglia: avendo noi già detto, [1] che si uniscono talora queste due potenze intelletto e volontà, e quanto si va più l'intelletto purgando, tanto più perfettamente e dilicatamente s'uniscono. Avanti però di giugnere a questo grado è cosa più comune, che si senta prima nella volontà il tocco della infiammazione, che quello della perfetta intelligenza nell'intelletto.

108. Questa infiammazione e sete d'amore, avendo nel presente stato dallo Spirito Santo l'origine, è differentissima dall'altra, che nella notte del senso abbiamo descritta. [2] Imperciocchè quantunque eziandio il senso n'abbia quì la sua parte, non lasciando di partecipare il travaglio dello spirito: la radice però e il vivo dell'amorosa sete sentesi nella parte superiore dell'Anima, cioè nello spirito; sentendo ed intendendo di maniera ciò che sente, ed il bisogno che ha di ciò che desidera; sicchè non stima nulla il penar del senso, quantunque senza comparazione è maggiore di quello della prima notte sensitiva; perchè nel suo interno conosce, che un gran bene le manca, e che in guisa alcuna non vi può rimediare.

109. Convien però quì avvertire, che sebbene sul principio di questa spiritual notte una tale infiammazione d' amore non si sente, perchè il fuoco d'amore non ha ancora operato; nondimeno in suo luogo dà subito all' Anima Iddio un amore estimativo di se tanto grande, che, come abbiam detto, [3] i suoi più gravi patimenti e travagli di questa notte consistono nell' ansietà di pensare, se ha perduto Dio, ed è stata da lui abbandonata. Quindi possiam dire, che sin dal principio di questa notte è sempre l'Anima tocca dagli amorosi ardori ora d'estimazione ed ora eziandio d'infiammazione; e si conosce che la maggior sua passione fra questi travagli è un tal sospetto. Conciosiachè se allora si potesse accertare, che non si è perduta e non è finita ogni cosa; ma che quanto soffre è per lo suo migliore, come in fatti lo è, e che Dio non è seco adirato; per niuna di tutte quelle pene si affannerebbe, anzi rallegrerebbesi sapendo che in tal maniera si serve Dio. E' tanto grande per verità l'amore d'estimazione che gli porta, ancorchè all'oscuro e senza sentirlo; che non solo di cotali pene andrebbe lieta, ma di morir mille volte per dargli piacere. Quando poi la fiamma ha già l' Anima accesa, insieme colla estimazione, che verso Dio nodrisce, suole acquistar tal forza, vivacità, ed ardore per lui, comunicandoglieli il calor dell' affetto; che con grande animosità, e senza verun riguardo o rispetto, secondo la forza ed ubbriacchezza dell'amore, e senza badare a ciò che fa, strane cose ed inusitate farebbe in qualsivoglia modo che se le presentasse, per potere conformarsi a quel che ama l'Anima sua.

110. Questa si è la cagione, perchè Maria Maddalena, quantunque sì nobile, non fece caso alcuno della turba degli uomini principali ed inferiori, che membri erano del convito celebrato, come dice S. Luca, [4] in casa del Fariseo; nè fece riflesso, che non convenisse, o fosse buona comparsa andar a piagnere e profondersi in lagrime fra i convitati: purchè (senza indugiare un'ora, aspettando altro tempo ed occasione) potesse arrivare dinanzi a quello, di cui già era l'Anima sua ferita ed accesa. Nacque pure dalla ubbriacchezza e dall'audacia d'amo-

[1] *poco di sopra.* [2] *Nott. Osc. l. 1. c. 11. n. 42.* [3] *Nott. Osc. l. 2. c. 5. n. 76.* [4] *Lucæ 7. 37.*

d'amore, che sapendo, che il suo Diletto si stava nel sepolcro racchiuso, [1] e sotto una gran pietra sigillato, e cinto dalle milizie che lo custodivano; non perciò sofferse, che veruna di queste cose le fosse d'ostacolo ad andarvi prima del giorno per ungerlo co' suoi unguenti. Questa finalmente ubbriacchezza e questo stimolo d'amore le fecero dimandare a colui, che, credendolo ortolano, supponeva l'avesse tratto del sepolcro: che le scoprisse, se l'aveva preso, e dove posto? perchè potesse andare a pigliarselo: [2] ✠ *Si tu sustulisti eum, dicito mihi, ubi posuisti eum, & ego eum tollam?* non considerando che quella dimanda fatta con libertà di giudizio e di ragione non era molto prudente. Poichè chiaro sta che se quegli l'avesse rubbato, non glielo avrebbe detto, e nemmeno permesso a lei di pigliarlo. Ma è proprio della veemenza e forza d'amore il sembrargli tutto possibile, e che tutti abbiano lo stesso fine ch'egli ha; poichè crede che non vi sia cosa, da cui si lasci persona alcuna trattenere, o che voglia cercare fuor di quella, ch'essa cerca ed ama: sembrandole che non si possa altro volere, nè in altro impiegarsi. Che perciò quando uscì la Sposa [3] in traccia del suo Diletto per le piazze e per i borghi, immaginandosi che gli altri pure allo stesso effetto girassero, disse loro, che rincontrandolo gli facessero sapere, ch'ella per suo amore penava. Tale eziandio era la forza d'amore nella sopraddetta Maria, che le parve, che se le avesse detto l'ortolano, dove l'avea nascoso, ella sarebbe andata a prenderlo, comecchè gliel'avessero colla forza impedito. Ora di questa natura sono gli ardenti stimoli d'amore, che va l'Anima provando, quando si è già in questa spirituale purgazione approfittata. Conciosiachè si alza di notte (cioè in queste tenebre purgative) quanto alle affezioni della volontà; e con quella ansietà e forza con cui vanno la lionessa o l'orsa in traccia de' lor figliuolini, quando furono ad esse tolti, e non li trovano, si porta quest'Anima ferita a cercare il suo Dio; sentendosi fra le sue tenebre senza di lui, e standosi per amore di lui morendo. Questo si è quell'impaziente amore, in cui non può lungo tempo durar la persona senza ricevere conforto o pur morire, conforme a quello che avea Rachele verso i figliuoli, quando disse a Giacobbe: [4] *Da mihi liberos, alioquin moriar*. Dammi de' figliuoli, altrimenti io morirò.

111. Bisogna però quì riflettere, come sentendosi l'Anima sì miserabile e di Dio tanto indegna, siccome infatti fra queste purgative tenebre si sente, abbia una sì coraggiosa ed ardita forza d'andare ad unirsi con lui? La ragione si è, che dandole ormai l'amore forze onde amar da dovero, ed essendo proprietà dell'amore il volersi unire, congiugnere, agguagliare, e far simili alla cosa amata a fine di perfezionarsi nel bene d'amore: quindi è che siccome non è l'Anima in amore perfetta, perchè non è giunta all'unione, così la fame e sete, che ha di ciò che le manca, cioè della unione, e le forze, che ha già poste l'amore nella volontà rendendola appassionata, la fanno essere secondo l'acceso volere animosa ed ardita: comecchè secondo l'intelletto giacente all'oscuro si conosca misera ed indegna.

112. Non voglio quì lasciar di dire la cagione, perchè essendo questa divina luce all'Anima sempre luce, non gliela comunica subito che l'investe, ma solo dopo; anzi, come abbiam detto, [5] le apporta tenebre e travagli? Qualche cosa se n'è di sopra premessa; pure a questo particolare si risponde: Che le tenebre e gli altri mali dall'Anima provati, quando questa divina luce la tocca, non sono tenebre o mali della luce ma dell'Anima stessa; anzi la luce l'illumina, perchè li discerna. Laonde fin dal principio que-

[1] *Joann.* 20. 1. [2] *Ibid.* 15. [3] *Cant.* 5. 8. [4] *Gen.* 30. 1. [5] *Nott. osc. l.* 2. *c.* 9. *n.* 85.

questa divina luce risplende; ma con essa non può l'Anima vedere da prima se non le cose, che sono a lei più vicine o per meglio dire dentro di lei, cioè le sue tenebre o le miserie; le quali già ora vede mediante la misericordia di Dio, e pur dianzi non le vedeva, perchè questa sopranatural luce in essa non penetrava. Ora ecco la cagione, onde al principio null'altro sente che tenebre e mali. Ma di poi per mezzo della cognizione e del sentimento loro purgata essendo, avrà lo sguardo capace, perchè se le mostrino i beni di questa divina luce; e scacciate avendo e rimosse tutte queste tenebre e imperfezioni dall'Anima, già sembra che a parte a parte conosca i profitti e beni grandi, che in sì felice notte ella va conseguendo.

113. Dalle sopraddette cose si sarà inteso, come fa quì il Signore all'Anima grazia di pulirla con questo forte ranno e coll'amara purgazione secondo la parte sensitiva e spirituale da tutte le affezioni e dagli abiti imperfetti, che circa le cose temporali, e naturali, e sensitive, e spirituali in se aveva. Lo fa dunque offuscandole le interiori potenze, e votandole di tutto ciò: strigne di più ed innaridisce in lei le affezioni sensitive e spirituali, e le naturali forze dell'Anima intorno a ciò debilita ed assottiglia: (lo che come appresso diremo, non potrebbe mai l'Anima da se conseguire) facendo Dio in tal maniera, che venga meno intorno tutto ciò ch'egli non è; affinche dopo d'averla spogliata e della sua antica pelle scorticata, la vada di nuovo vestendo. Così alla guisa dell' aquila se le rinova la sua gioventù, vestita restando dell'uomo nuovo, che al dir dell'Apostolo è creato secondo Dio: [1] *Et induite novam hominem, qui secundum Deum creatus est*. La qual cosa altro non è se non illuminarle l'intelletto con luce sopranaturale; di maniera che questa mente umana, perchè alla divina unita, si faccia divina. Del pari col divino amore le infiamma la volontà, per modo che non sia ormai volontà men che divina, non amando men che divinamente; siccome colla divina volontà e col divino amore unita e ad una sola cosa ridotta. Il medesimo avviene alla memoria, ed anche alle affezioni, ed agli appetiti, che sono divinamente e secondo Dio tutti cangiati. In tal guisa sarà quest' Anima un' Anima celeste, e di paradiso, e più divina che umana. Tutto ciò, siccome dalle sopraddette cose si avrà scoperto, [2] va Dio per mezzo di questa notte in essa facendo ed operando e cogli ardenti stimoli di se solo e non d'alcun'altra cosa divinamente illustrandola ed infiammandola. Per lo chè molto giustamente e ragionevolmente aggiugne tosto l'Anima il terzo verso della stanza, che cogli altri di essa nel seguente capitolo porremo e spiegheremmo.

CAPITOLO XIV.

In cui si pongono e si spiegano li tre ultimi versi della prima stanza.

O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

114. La felice ventura, che canta l'Anima nel primo di questi tre versi, fu rispetto a quel che dice ne' due seguenti, in cui piglia la metafora di chi per meglio fare le sue faccende esce di casa sua in tempo di notte al buio, ed essendo già li domestici addormentati, acciocchè niuno l'impedisca. Imperciocchè dovendo quest'Anima uscire ad un'impresa sì eroica e sì rara, com'era l'unirsi col suo divino amatore, se n'esce fuori, perchè il Diletto non si trova se non se nella solitudine di fuori. E perciò desiderava la sposa di trovarlo solo, dicendo: [3] *Quis mihi det te fratrem meum, sugentem ubera matris meæ,* ut

[1] *Ad Ephes.* 4. 24. [2] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 11. *n.* 98. [3] *Cant.* 8. 1.

ut inveniam te foris, *&* *deosculer te*? *&c.* O chi mi desse, fratello mio, ch'io ti trovassi di fuori, e teco il mio amore comunicassi? Era pur necessario a quest'Anima innamorata per conseguire il desiderato suo fine disporlo in tal guisa, che uscisse di notte, e dopo che tutti li domestici di sua casa fossero a dormire e in riposo, cioè spente e addormentate per mezzo di questa notte le operazioni basse, e le passioni, e gli appetiti dell'Anima sua, che sono la gente di casa, la quale essendo desta all'Anima impedisce cotali beni, ed è nemica che libera da essi sen'esca. Perciocchè questi son li domestici, de' quali dice il nostro Salvatore nel suo Santo Vangelo esser eglino i nemici dell'uomo: [1] *Et inimici hominis domestici ejus*. E quindi conveniva che le loro operazioni co' suoi movimenti fossero in questa notte addormentate, perchè non impedissero all'Anima i sopranaturali beni dell'amorosa unione di Dio, non potendosi essa durante la vivezza ed operazion loro ottenere; poichè tutti codesti atti e movimenti sono più d'ostacolo che d'aiuto a ricevere gli spirituali beni della unione amorosa; siccome è scarsa qualunque abilità naturale per rapporto ai beni di spirito, che Dio di sua sola infusione passivamente, e segretamente, ed in silenzio all' Anima dona. Che perciò è mestieri a fine di riceverli che tutte le potenze si stiano addormentate, non vi frapponendo i bassi lor atti e la vile inclinazione di ciascheduna.

115. Fu dunque per quest' Anima una felice ventura, che Dio in una tal notte tutta la gente di casa sua facesse dormire, vale a dire tutte le potenze, e le passioni, e le affezioni, e gli appetiti, che vivono nell'Anima sensitiva e spirituale; affinchè potess' ella arrivare alla spirituale unione del perfetto amor di Dio *furtiva*, cioè senza essere da loro distolta, trovandosi, come si è detto, in questa notte addormite e mortificate. O beata sorte che per l'Anima è il potersi dalla casa delle sue sensualità liberare! Non la può a mio credere ben capire se non quell'Anima, che l'ha provata. Conciosiachè vedrà manifestamente in che misera servitù giaceva, ed a quante miserie era soggetta, quando lo era al piacere delle proprie passioni e degli appetiti; e conoscerà come la vita dello spirito è una vera libertà e ricchezza, che porta seco innumerabili beni, alcuni de' quali andremo nelle seguenti stanze accennando; onde più chiaro si scorga, con quanta ragione possa l'Anima per una felice ventura raccontare il passaggio di questa orrenda notte.

CAPITOLO XV.

Si mette la seconda stanza colla sua spiegazione.

Al buio e ben sicura,
Per scala ignota in altri panni avvolta,
O felice ventura!
E ad ogni guardo tolta,
Nel sonno essendo mia magion sepolta.

116. Va tuttavia l'Anima in questa stanza cantando alcune condizioni della oscurità della stessa notte, e ripetendo la buona sorte, che per mezzo loro ad essa toccò. Le racconta nel rispondere ad una tacita obbiezione e con avvertire, che non si pensasse aver ella perciò corso un più grave pericolo di perdersi, perchè sia, come si è detto, [2] passata in questa notte ed oscurità per tante burrasche di angustie e dubbiezze, di sospetti ed orrori; anzi che il buio di cotal notte le fu di guadagno, essendosi col mezzo di essa liberata e cautamente fuggita dai suoi oppositori, che le impedivano sempre il passo. Conciosiachè fra le tenebre della notte con abito mentito n'andava, e travestita con tre livree, o di tre colori, di cui parleremo dopo, [3] e per

[1] *Matth.* 10. 36. [2] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 5. *& seq.* [3] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 21. *n.* 144.

e per una scala molto segreta, ed a ciascheduno di casa ignota (che, come a suo luogo noteremo, è la viva Fede) uscì tanto coperta e furtiva per potere a buon fine condurre gli affari suoi, che doveva certamente andar molto sicura: massimamente stando già in questa notte purgativa addormentate, mortificate, e spente le affezioni, e le passioni, e gli appetiti, che sono coloro, i quali essendo svegliati e vivi non glie l'avrebbero consentito.

CAPITOLO XVI.

Si mette e spiega il primo verso, come andando l'Anima al buio cammini sicura.

Al buio, e ben sicura

117. GIà si è detto, che l'oscurità, di cui l'Anima in questo luogo parla, [1] versa intorno gli appetiti e le potenze sensitive, ed interiori, e spirituali, che tutte in questa notte perdono il naturale lor lume; acciocchè intorno ad esso purgandosi possano essere della sopranatural luce illustrate. Stanno infatti gli appetiti sensitivi e spirituali sopiti e mortificati senza poter d' alcuna cosa o divina o umana saporitamente godere: le affezioni dell'Anima giacciono oppresse ed angustiate senza potersi muovere verso di lei, o in qualche cosa trovar appoggio: è legata l' immaginazione, nè può fare un discorso che sia diritto; la memoria è consunta, e l'intelletto offuscato: e quindi la medesima volontà secca ed affannosa, e tutte le potenze vote: ma ciò, che qualunque altra cosa eccede, si è una densa e pesante nuvola sull'Anima, che la tiene in angustie e quasi da Dio lontana. Posta in questo modo *al buio* dice che andava *sicura*. La cagione di ciò è molto ben dichiarata; poichè l' Anima ordinariamente non erra mai se non se per mezzo de' suoi appetiti, o de' suoi piaceri, o de' suoi discorsi, o delle sue intelligenze, o delle sue affezioni, nelle quali per lo più eccede, o manca, o si cangia, o imperversa, e perciò a disdicevoli cose inclina. Laonde impedite essendo tutte queste operazioni e i loro movimenti, è manifesto che riman sicura l'Anima di non errare circa di essi. Conciosiachè non solo si libera da se stessa, ma eziandio dagli altri nemici, che sono il mondo e il Demonio, i quali trovando estinte le affezioni ed operazioni dell' Anima non le possono d'altra parte o in altra guisa far guerra.

118. Quindi ne segue, che quanto l'Anima è più all' oscuro e delle sue naturali operazioni votata, tanto più sicura cammina. Poichè, come dice il Profeta: [2] *Perditio tua Israel: tantummodo in me auxilium tuum*. La perdizione rovina sull'Anima solamente per colpa sua; (cioè delle sue operazioni, e degli appetiti interni e sensitivi non aggiustati) ma il bene, dice Dio, procede unicamente da me. Allorchè pertanto sono in lei impediti i mali vi resta che sottentrino tosto i beni della unione con Dio ne' suoi appetiti e nelle potenze, che divine e celesti le renderà. Ed a vero dire nel tempo di queste tenebre, se l' Anima vi consideri, verrà chiaramente a scorgere, quanto poco se le divertono a cose inutili e vane l'appetito e le potenze: e che sta sicura dalla vanagloria, dalla superbia, dalla presunzione, dal vano e falso piacere, e da molte altre cose; e incontanente ne ricaverà, che al buio andando non solamente non è perduta, ma vi fa grandi acquisti, perchè così le virtù a parte a parte guadagna.

119. Nasce però quì subito un dubbio, vale a dire come, poichè le cose di Dio sono per se medesime all'Anima di giovamento, e di profitto, e di sicurezza, le offuschi Dio gli appetiti e le potenze anche intorno a cotali cose

[1] *Nott. Osc. lib. 2. c. 3. n. 72.* [2] *Osee 13. 9.*

se buone, di maniera che quanto non può dell'altre, tanto non possa di queste nel servirsene compiacersi; anzi in un certo modo possa farlo meno, di quello che intorno all'altre lo fa? Si risponde che allora è molto per essa spediente il votarsi anche circa le spirituali cose delle proprie operazioni e de' suoi piaceri; poichè avendo le potenze e gli appetiti bassi ed impuri, quantunque dalle sopranaturali e divine cose ne spremessero queste potenze diletto, e di loro ne usassero, non potrebbero averne che un uso e diletto basso: ricevendosi secondo il detto del Filosofo qualunque cosa si riceve alla guisa di chi l'accoglie. Laonde perche queste naturali potenze non anno purità, nè forza, nè fondamento da ricevere ed assaggiare le sopranaturali cose alla loro foggia, ch'è la divina, ma alla propria; è necessario che si oscurino per rapporto eziandio a questa divina maniera col mezzo d'una perfetta purgazione: acciocchè spoppate essendo, e purgate, ed annichilate intorno quella prima, perdano un tale abbietto modo di operare e di ricevere, e si rimangano quindi disposte e contemperate tutte queste potenze e gli appetiti dell'Anima a poter ricevere altamente e sollevatamente, e sentire, e gustare l'altra divina maniera: lo che non può senza la preventiva morte dell'uomo vecchio accadere. Che perciò qualunque cosa spirituale, se dal Padre de' lumi all'arbitrio ed appetito umano non viene sovranamente comunicata, per molto che il godimento, e l'appetito dell'uomo, e le sue potenze si esercitano con Dio, e per quanto loro sembri di lui gustare, non la gustano già in questa maniera divinamente e perfettamente. Intorno a che (se questo fosse il suo luogo) potrebbesi quì spiegare, come vi sono non pochi, che circa Dio e le spirituali cose provano nelle potenze loro molti piaceri, e molte affezioni, e parecchj atti, pensando per avventura che siano tutti questi effetti sopranaturali e spirituali; quantunque non siano forse altro più che atti ed appetiti molto naturali ed umani; i quali siccome rispetto alle altre cose, così sulla medesima tempra rispetto a quelle buone produconsi per una certa natural facilità, che anno costoro in muovere a qualsivoglia cosa l'appetito e le potenze. Che se nell'avvenire ci scaderà, di ciò pure ne parleremo, [1] accennando alcuni segni di quando i movimenti e le azioni interiori dell'Anima circa il tratto con Dio siano sol tanto naturali, e quando sol tanto spirituali, e quando di natura e di spirito frammischiate. Ne basti quì frattanto di sapere, che acciocchè gli atti ed interni moti dell'Anima possano giugnere ad essere da Dio altamente e divinamente diretti, devono prima addormentarsi, oscurarsi, e starsene secondo natura in riposo d'ogni loro abilità ed operazione, finchè venga del tutto a mancare.

120. O Anima adunque spirituale quando vedrai il tuo appetito offuscato, e le tue affezioni aride e ristrette, e le tue potenze inabili divenute a qualsivoglia interno esercizio, non te ne affannare per ciò; ma piuttosto abbilo in luogo di buona fortuna, poichè il Signore ti va da te stessa liberando con toglierti dalle mani quel maneggio, il quale per quanto bene ti procedesse, a cagione della impurità e lentezza di cotali cose non opereresti sì compiutamente, perfettamente, e sicuramente: come ora che prendendoti Iddio per la mano ti guida, qual cieco, al buio verso dove e per dove non sai, nè cogli occhj e piedi tuoi proprj, comunque andassi bene, accerteresti di camminare.

121. La cagione similmente perchè l'Anima, andando al buio, non solo cammina sicura, ma eziandio va molto più guadagnando e facendo profitto, si è perchè riceve essa nuovi miglioramenti e vantaggj per que' mezzi, ch' ella meno intende, anzi per cui assai

[1] *Fiam. d'Amore stanz. 3. v. 4. n. 72.*

assai d' ordinario pensa d' essere sulla strada di perdizione. Conciosiachè siccom' ella non ha mai provato quella novità, che la fa abbagliare e pervertire il suo primo modo di procedere; pensa piuttosto di perdersi che di assicurarsi e di guadagnare: veggendo che si perde intorno a ciò che sapeva e gustava, e cammina per dove non sa nè gode. In quella guisa medesima d'un viandante, il quale per avviarsi a nuovi sconosciuti paesi batte nuove, ed ignote, e non più tenute strade: attenendosi al detto altrui, e non già a ciò ch'egli ne sapesse; poichè è manifesto, che non potrebbe giugnere a terre nuove se non che per nuove incognite vie, e lasciando l'altre di cui aveva notizia. Non diversamente l'Anima allora più fa profitto, quando al buio e senza saper dove cammina. Essendo per tanto quì, come si disse, Iddio il maestro di questo cieco ch'è l'Anima, ben può ella, giacchè l'ha compreso, rallegrarsi con verità e dire: *Al buio, e ben sicura*. V'è parimente un'altra ragione, perchè fra queste tenebre l'Anima andò sicura, cioè perchè vi stette patendo; in quanto che la strada del patire è più sicura di quella del godere ed operare, e medesimamente più vantaggiosa. Prima perchè nel patire le si aggiungono forze da Dio, ma nell' operare e godere esercita l' Anima le proprie fiacchezze ed imperfezioni. In secondo luogo perchè col patire si fa uso ed acquisto delle virtù, e si purifica l'Anima, e più savia e cauta si rende.

122. Un'altra però più principal ragione possiamo in questo luogo addurre, perchè andando l'Anima al buio vada sicura, ed è per parte della sopraddetta luce e fosca sapienza. Conciosiachè di tal maniera in questa Oscura Notte della contemplazione l'assorbisce ed imbeve, e tanto vicina a Dio la mette, che da tutto ciò, che non è Dio, la libera e protegge. Ed a vero dire essendo quì l' Anima in somigliante cura occupata per conseguire la propria salute, che si è il medesimo Dio, la tiene sua Maestà in astinenza e a digiuno di tutte le cose, e gliene fa perdere l'appetito: come per l'appunto acciocchè risani un infermo, di cui si fa in casa molta stima, lo tengono nelle più interne parti di essa sì custodito, che non lasciano toccar dall' aria, nè permettono che vegga luce, o senta calpestio, nè alcun altro romore di que' di casa; e gli danno il cibo molto delicato ed a misura, e che sia più di sostanza che di sapore.

123. Tutte queste proprietà (ognuna delle quali è sicurezza e custodia dell' Anima) cagiona in lei questa oscura contemplazione, stando essa più a Dio vicina. E per verità quanto più l' Anima ad esso si accosta, tanto più riguardo alla propria fiacchezza si trova in fosche tenebre ed in una profonda oscurità: siccome a colui, che più al Sole si avvicinasse, apporterebbe il suo grande splendore a motivo della di lui impurità, fiacchezza, e mancanza di vista maggiori tenebre e più grave pena. Non diversamente è tanto immensa la spiritual luce di Dio e tanto soverchia l' intelletto, che facendoglisi più d' appresso l' acceca ed oscura. Questa si è la cagione, per cui scrisse Davidde, che pose le tenebre per suo nascondiglio onde coprirsi, e per suo tabernacolo all'intorno di se l' acqua, che fra le nuvole dell' aria è tenebrosa: [1] *Et posuit tenebras latibulum suum; in circuitu ejus tabernaculum ejus, tenebrosa aqua in nubibus aeris*. La qual acqua nelle nuvole dell'aria tenebrosa è, come andiam dicendo, l'oscura contemplazione e la Divina Sapienza; e questa van le Anime provando come una cosa posta intorno al tabernacolo, dove soggiorna Dio, quando più a se le va congiungendo. Quindi ciò, che in Dio è più sublime luce e chiarezza, &c. riesce per detto di S. Paolo all'

[1] *Ps.* 17. 12.

all' uomo tenebre oscure, secondo che lo dichiara il Real Profeta Davidde nel medesimo Salmo, dicendo: [1] *Præ fulgore in conspectu ejus nubes transierunt*. Per cagione dello splendore di sua presenza si sparsero nuvole ed appanamenti, intendasi sul naturale intelletto, la di cui luce, come dice Isaia: [2] *Obtenebrata est in caligine ejus*. O della nostra vita infelice sorte dove il vero con tanta difficoltà si conosce! Poichè il più lucido e vero diventa per noi il più oscuro e dubbioso; e perciò lo fuggiamo, quantunque a noi più d' ogni altra cosa convenga: e per l' opposto abbracciamo e seguitiamo ciò che più risplende e gli occhj nostri riempie; sebbene non v'è per noi peggior cosa, e ci fa a ciascun passo traboccare. In quanto timore e pericolo vive mai l' uomo, se la medesima luce degli occhj suoi naturali, onde si guida, è la prima che l'abbaglia e l'inganna nell' andare a Dio! E se pur vuol accertare di scorgere per dove cammina, è necessario che ad occhj chiusi ed al buio sen vada per essere sicuro dai nemici domestici della casa, che sono i suoi sensi e le potenze. Quivi adunque se ne sta l' Anima per suo bene ascosa e difesa in quest' acqua tenebrosa, che Dio circonda. Imperciocchè siccome serve al medesimo Dio di tabernacolo e di abitazione, servirà pure ad essa di soggiorno, e di perfetta difesa, e sicurezza; (quantunque sia in mezzo alle tenebre) dove stiasi nascosa e difesa, come abbiam detto, [3] da se medesima e da tutti gli altri danni delle creature. Di queste parimenti s'intende ciò, che in un altro Salmo dice Davidde: [4] *Abscondes eos in abscondito faciei tuæ a conturbatione hominum: proteges eos in tabernaculo tuo a contradictione linguarum*. Li nasconderai nel segreto della tua faccia dalla turbazione degli uomini; e dal contrasto delle lingue nel tuo tabernacolo li proteggerai. Nelle quali parole comprendesi ogni sorte di difesa; poichè lo starsene nascosi nella faccia di Dio dalla turbazione degli uomini significa essere fortificati per mezzo di questa oscura contemplazione contro tutte le occasioni, che dal canto degli uomini potessero sovrastare. E l'essere protetti nel suo tabernacolo dal contrasto delle lingue spiegasi dal vivere l' Anima in quest'acqua tenebrosa ingolfata, che si è il tabernacolo, di cui parla Davidde. Laonde essendo l'Anima da tutti gli appetiti e dalle affezioni slattata, ed avendo le potenze ridotte all'oscuro viene ad esser libera da tutte le imperfezioni così della sua medesima carne, come dell'altre creature, che allo spirito contraddicono: e perciò con ragione una tal Anima può dire, che va *al buio, e ben sicura*.

124. Non vi manca un'altra ragione non meno delle passate efficace per finire d'intender bene, che quest'Anima cammina felicemente quantunque all'oscuro; ed è per rapporto alla fortezza, che dal primo principio infonde una tale fosca, penosa, e dolorosa acqua di Dio nell'Anima. Poichè alla fine, comunque sia tenebrosa, è però acqua, e perciò non lascierà di ricreare e fortificare l'Anima nelle cose, che più le convengono, comecchè al buiò e cruciosamente lo faccia. Vede in fatti l'Anima ben tosto in se una vera determinazione ed efficacia di non far cosa, che conosca d'essere offesa di Dio, e di non ommetterne qualunque altra, che di suo servigio le sembri: attaccandosele quell'oscuro amore con un assai vigilante pensiero e con interna sollecitudine di ciò, che dee fare o lasciare per compiacerlo, guardando e mille volte riguardando, se mai gli avesse data qualche occasione di sdegnarsi, e tutto ciò con molto maggior cura ed attenzione di prima, siccome nel capitolo degli ardenti stimoli d'amore si è detto. [5] Imperciocchè tutti gli appetiti, e le for-

[1] *Ps.* 17. 13. [2] *Isaiæ* 5. 30. [3] *Nott. Osc. lib.* 2. *c.* 16. *n.* 117. [4] *Ps.* 30. 30.
[5] *Nott. Osc. lib.* 1. *c.* 11. *n.* 42. & *lib.* 2. *c.* 11. *n.* 102.

ze, e le potenze dell'Anima stando quì da ogni altra cosa raccolte, impiegano solo in ossequio di Dio ogni loro virtù e valore. In questa guisa esce l'Anima di se stessa e da tutte le cose create, avviandosi alla dolce e dilettevole unione dell'amor di Dio; *al buio e ben sicura*.

CAPITOLO XVII.

Si mette e spiega il secondo verso, come questa oscura contemplazione sia secreta.

Per scala ignota in altri panni avvolta.

125. TRe proprietà è necessario di spiegare per rapporto a tre vocaboli, che il presente verso contiene; li due, che sono *ignota* e *scala*, appartengono alla Notte Oscura della contemplazione, di cui andiamo trattando; il terzo però, ch'è *in altri panni avvolta*, concerne il modo che osserva l'Anima in questa notte. Quanto al primo si deve sapere, che l'Anima chiama in questo verso l'oscura contemplazione, per cui va salendo all'unione d'amore, *ignota* cioè segreta *scala* per due proprietà che trovansi in essa, e che a poco a poco dichiareremo. Primieramente chiama segreta una tale tenebrosa contemplazione; perchè secondo l'accennato di sopra [1] questa si è la mistica Teologia, che da Teologi si domanda sapienza secreta, la quale al dire di S. Tommaso più singolarmente per amore all'Anima si comunica e vi s'infonde: lo che avviene segretamente ed all'oscuro dell'opera naturale dell'intelletto e delle altre potenze. Laonde non arrivando le sopraddette potenze a conseguirla; ma come dice la Sposa de' Cantici infondendola nell'Anima lo Spirito Santo senza avvedersi ella come ciò segua si chiama segreta. E per verità non solo non l'intende essa, ma niuno e neppure lo stesso Demonio: in quanto che il maestro, che la insegna, abita sostanzialmente nell' interno dell'Anima. Ma non solo per questo motivo puossi appellar segreta, sì bene per gli effetti ancora che nell'Anima produce. Conciosiachè non solamente fra le tenebre ed angustie della purgazione, quando questa sapienza secreta purga l'Anima, allora è secreta per non ne saper ella rendere alcuna ragione; ma eziandio dopo nel tempo della illuminazione, quando più chiaramente se le comunica la medesima sapienza, viene ad essere all'Anima tanto secreta intorno al poterla discernere, e trovar nomi onde esprimersi; che oltrecchè non le riesce di profitto alcuno il favellarne, non trova vocaboli, nè maniere, nè similitudini, che le servano a poter significare una intelligenza tanto sublime ed uno spirituale sentimento a tal grado delicato ed infuso. Quandi per molta brama ch'avesse di manifestarlo, e per molte dichiarazioni che facesse, resterebbe sempre secreto. Perciocchè essendo quella interiore sapienza tanto semplice, e generale, e spirituale, che non penetrò all'intelletto involta o coperta, come talor succede, sotto qualche specie o immagine al senso soggetta: da quì ne viene che il senso e l'immaginativa, (quando per essi non entrò, nè la sua veste o il color si comprese) non sanno darne ragione o divisarla, sicchè di essa ne possano qualche cosa giustamente riferire; quantunque a chiara luce conosca l'Anima d'intendere e di godere quella saporita e pellegrina sapienza. In quella guisa appunto come se vedesse taluno una cosa da se non mai più veduta e neppur somiglianza alcuna di essa; questi al certo per quanto la capisse e ne godesse, non la saprebbe nominare, nè dir ciò che sia, sebbene vi si adoperasse molto, e fosse eziandio cosa per i sensi di lui allora passata. Quanto meno poi si potrà manifestare ciò, che per mezzo loro non eb-

[1] *Nott. Osc. lib.* 2. *c.* 5. *n.* 74.

ebbe l'ingresso? avendo questo di proprio il linguaggio di Dio, che quando è molto intimo, infuso, e spirituale sino ad eccedere tutti i sensi, allora subito fa cessare ed ammutire tutta l'armonia e la facoltà de' sensi esterni ed interni. Di ciò abbiamo nella divina scrittura autorità insieme ed esempli. Imperciocchè mostrò Geremia [1] l'impotenza di manifestare cotal linguaggio e di esteriormente ragionarne, quando dopo che gli ebbe il Signore parlato, non altro seppe dire, che *A a a*. E questa medesima inabilità interiore, cioè del senso interno e della immaginazione, unita all'altra esterna dimostrò pure intorno ad esso Mosè dinanzi a Dio nel Roveto di fuoco, [2] quando non solamente gli disse, che, dacchè seco parlava, non sapeva nè assicuravasi di far parole; ma che nemmeno, come negli Atti degli Apostoli si legge, ardiva di considerare: parendogli che l'immaginazione ne fosse molto lontana, e mutola divenuta: [3] *Tremefactus autem Moses non audebat considerare*. Poichè siccome la sapienza di questa contemplazione è per l'Anima un divino linguaggio di puro spirito, non essendo tali i sensi, non lo capiscono, nè lo sanno, nè lo possono esprimere, e perciò resta loro segreto.

126. Da ciò possiam dedurre la cagione, perchè alcuni su tale strada incamminati, essendo Anime buone e timorose, vorrebbero dar conto a chi le regge di ciò che provano, e nol sanno nè possono farlo, e quindi sentono in dirlo gran ripugnanza; massimamente quando la contemplazione è un pò più semplice, di sorte che la medesima Anima appena la sente: ed allora san dire sol tanto, che l'Anima loro è soddisfatta, e tranquilla, e contenta, e che sentono Dio, e che a lor parere la passan bene; ma non giungono a raccontare ciò, che l'Anima possiede fuorchè con termini generali somiglianti ai sopraddetti. Altrimenti la cosa avviene, quando le grazie dall' Anima godute sono particolari, come Visioni, Sentimenti ec., le quali grazie ricevendosi ordinariamente sotto qualche specie, che partecipa del senso, si possono allora sotto quella specie o sotto qualche altra similitudine riferire. Ma questo poterlo riferire non appartiene allo stato di pura contemplazione, poichè di questa appena si può farne un motto, e perciò si chiama secreta.

127. Nè solamente per questo si chiama ed è segreta, ma eziandio perchè una tale mistica sapienza ha la proprietà di nascondere l'Anima dentro di se. Imperciocchè oltre gli ordinarj effetti l'assorbisce alcune volte di tal maniera, e nel suo segreto abisso la immerge; sicchè finisce chiaramente di scorgere, che si trova da ogni creatura abbandonatissima e lontanissima; e le pare che la pongano in una profonda e vastissima solitudine, dove non può alcuna umana creatura arrivare; a guisa d'un immenso diserto, che da niun lato ha fine, ma tanto più è dilettevole, saporito, ed amoroso, quanto è più profondo, spazioso e solitario: dove l'Anima si vede tanto segreta, quanto sopra qnalunque temporale creatura innalzata. Questo abisso allora di sapienza solleva ed ingrandisce l'Anima a tal segno, ponendola entro le vene della scienza d'amore, che le fa non solo conoscere, quanto bassamente proceda ogni condizione di creatura intorno questo supremo sapere e sentir divino; ma comprende eziandio quanto umili, e scarsi, ed in certa maniera siano improprj tutti i termini e i vocaboli, con cui in questa vita delle divine cose si tratta; e che non è possibile per via e modo naturale. quantunque assai altamente e saggiamente si discorra di esse, poter capirne e sentirne di loro, com'elle sono, se non colla illuminazione di questa mistica Teologia. Ond' è che veggendo l'Anima colla sua il-

[1] *Jer.* 1. 6. [2] *Exod.* 4. 10. [3] *Act.* 7. 32.

lustrazione una tal verità, che non vi si può arrivare, e nemmeno con umani e volgari termini dichiararla, a tutta ragione la chiama segreta.

128. Questa proprietà d'esser segreta, ed alla capacità umana superiore, non solo risiede nella divina contemplazione per esser ella una cosa sopranaturale, ma eziandio in quanto è guida, che l'Anima conduce alle perfezioni della unione con Dio: le quali siccome son cose che umanamente non si sanno, si deve non sapendo e divinamente ignorando verso di loro incamminarsi. Conciosiachè a parlare colla frase de'Mistici, come quì facciamo, tali cose secondo la lor natura nè si conoscono nè intendono, quando si vanno cercando, ma quando si sono trovate ed esercitate. A questo proposito dice della divina Sapienza il Profeta Barucco: [1] *Non est, qui possit scire vias ejus, neque qui exquirat semitas ejus*. Non v'ha chi possa saper le sue strade, nè chi possa ai suoi sentieri pensare. Il Real Profeta ancora, favellando di questo cammino dell'Anima con Dio, soggiugne così: [2] *Illuxerunt coruscationes tuæ orbi terræ, commota est, & contremuit terra: in mari via tua, & semitæ tuæ in aquis multis, & vestigia tua non cognoscentur*. Le tue illustrazioni rilussero e illuminarono la rotondità della terra: si scommosse questa e tremò: la tua strada è situata nel mare, e i tuoi sentieri son posti fra molte acque; sicchè non si conosceranno le tue pedate. Tutto ciò spiritualmente parlando s'intende nel senso del nostro Trattato. Conciosiachè l'illuminar Dio colle proprie illustrazioni la circonferenza della terra significa l'illustramento, che nelle potenze dell'Anima questa divina contemplazione produce; e il commoversi e tremar della terra spiega la penosa purgazione, che in essa cagiona. Il dire poi che la strada di Dio, per dove l'Anima a lui s'avvia, è situata nel mare, e le sue pedate s'imprimono in molte acque, e che perciò non saranno conosciute, è come se avesse detto, che questo cammino di andar a Dio è tanto al senso dell'Anima occulto e secreto, quanto lo è al senso del corpo quello che si facesse sul mare, i di cui sentieri e vestigj non si conoscono. Questa proprietà in fatti di non conoscersi anno i passi e le pedate, che va Dio nell'Anime stampando, che a se vuole innalzare; facendole grandi colla unione di sua Sapienza. Per la qual cosa nel libro di Giobbe esaggerandosi questo argomento si proferiscono le seguenti parole: [3] *Nunquid nosti semitas nubium magnas, & perfectas scientias?* Ai tu forse conosciuto delle grandi nuvole i sentieri, o apprese le perfette scienze? Intendendo le vie e strade, per cui va il Signore magnificando l'Anime, e nella sua Sapienza perfezionandole; giacchè queste sono quì nelle nuvole espresse. Riman dunque provato, che una tale contemplazione guidante l'Anima a Dio è sapienza segreta.

CAPITOLO XVIII.

Si dichiara, come questa segreta sapienza sia parimente una scala.

129. NE appartiene ora di vedere il secondo: vale a dire come questa sapienza segreta sia medesimamente una scala. Intorno a che è da sapersi, che per molte ragioni possiamo a questa segreta contemplazione dar il nome di scala. Primieramente perchè siccome colla scala si ascende, e si scalano le fortezze, entro di cui si racchiudono dovizie e tesori: così pure col mezzo di questa secreta contemplazione senza penetrarne il come sale l'Anima a dare la scalata al Cielo, e a conoscerne e possederne i beni e i tesori. Lo che dà esattamente ad intendere il Real Profeta Davidde, quando dice: [4] *Beatus vir, cujus est au-*

[1] *Baruc* 3. 31. [2] *Psal.* 76. 19. 20. [3] *Jobi* 37. 16. [4] *Psal.* 83. 6.

auxilium abs te: ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrimarum, in loco, quem posuit. Etenim benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem: videbitur Deus Deorum in Sion. Beato colui che gode del tuo favore ed aiuto; perchè questo tale già dispose nel suo cuore di salire in questa valle di pianto, cioè nel luogo a ciò disposto. Conciosiachè in tal guisa il legislatore lo benedirà, e di virtù in virtù, come di grado in grado procederanno; e poscia vedrassi lassù in Sionne il Dio de' Dei, il quale si è il tesoro della Fortezza di Sionne, vale a dire della Beatitudine.

130. Possiamo anche scala chiamarla, perchè, siccome la scala de' medesimi gradini si serve per salire e per calare; similmente questa secreta contemplazione delle medesime comunicazioni fa uso nell' Anima per innalzarla a Dio e per umiliarla in se stessa. Conciosiachè le comunicazioni, che veramente procedono da Dio, anno questa proprietà, che nello stesso tempo umiliano e sollevano l'Anima: essendo che in questa strada il calare è salire, e il salire è calare; e quì chi si umilia è esaltato, e chi si esalta è umiliato: [1] *Qui se exaltat, humiliabitur, & qui se humiliat, exaltabitur*. Ed oltre che la virtù della umiltà è grandezza, Iddio per esercitare l'Anima in essa suol farla su questa scala salire, acciochè discenda; e farvela discendere, perche salga; adempiendosi così il detto del Savio: [2] *Antequam conteratur, exaltatur cor hominis; & antequam glorificetur, humiliatur*. Prima che l'Anima sia innalzata si umilia, e prima che sia umiliata s'innalza. Di più secondo questa proprietà di scala verrà l'Anima a comprendere, purchè voglia badarci, quante salite e scese (lasciando da canto lo spirituale che non sente) in questo cammino patisca; e come dopo goduta la prosperità segue tosto qualche tempesta e travaglio: tanto che sembra che le abbiano conceduta quella calma per prevenirla, ed alla presente penalità rinforzarla: siccome pure dopo la miseria e burrasca ne segue l'abbondanza e la tranquillità; di maniera che pare all'Anima, che per farle celebrar quella festa, la posero prima in una tal vigilia. Questo si è l'ordinario stile ed esercizio nello stato di contemplazione; che sin a tanto che non arriva a quello di quiete, non mai dura in un solo stato, ma il tutto consiste in salire e scendere. E la ragione si è, che siccome lo stato di perfezione, il quale è posto nel perfetto amor di Dio e nel dispregio di se medesimo, non può sussistere senza le due parti di conoscer Dio e se stesso: così è necessario che sia l'Anima prima nell'uno e nell'altro esercitata, dandole ora ad assaggiar di quello coll' ingrandirla, e facendole indi provar questo coll' abbassarla; finchè acquistati avendo gli abiti perfetti, cessi ormai dal salire e calare, poichè già è arrivata ad unirsi con Dio, che sta sul fine di questa scala, ed a cui ella si appoggia. Perciocchè questa scala di contemplazione, che giusta il sopraddetto ha l'origine da Dio, è figurata per quella scala, che vide in sogno Giacobbe, e per cui salivano e scendevano gli Angioli da Dio all'uomo e dall'uomo a Dio, il quale si stava all' estremità della scala appoggiato: [3] *Angelos quoque Dei ascendentes, & descendentes per eam, & Dominum innixum scalæ*. Tutte le quali cose dice la divina Scrittura, che accadevano di notte, ed essendo Giacobbe addormentato; acciocchè s'intenda quanto secreto e differente dal sapere dell' uomo sia questo cammino e questa salita, che a Dio conduce. Il che si vede chiaro, poichè ciò che all'uomo ordinariamente è di maggior profitto, (vale a dire l'andarsi perdendo ed annichilando) lo riguarda come la peggior cosa: e ciò che meno gli giova, (vale a dire il proccacciarsi consolazione e pia-

[1] *Lucæ* 14. 1. [2] *Prov.* 18. 12. [3] *Gen.* 28. 12.

e piacere, in che per lo più si perde piuttosto invece di guadagnare) egli lo considera per lo suo migliore.

131. Parlando però ora un pò più sostanzialmente e propriamente di questa scala di segreta contemplazione, diremo che la principal proprietà, per cui si chiama scala, è per essere la contemplazione scienza d'amore, la qual è una infusa amorosa notizia di Dio, che va insieme illustrando ed innamorando l'Anima fino ad innalzarla di grado in grado verso Dio suo Creatore; poichè l'amore è quel solo, che l'Anima con Dio unisce e congiugne. Laonde acciocchè più chiaramente si vegga una tal verità, andremo quì accennando i gradi di questa divina scala, e descrivendo con brevità i segni e gli effetti di ciascheduno: onde possa l'Anima congetturare in quale di essi si trovi, e perciò dai loro effetti li distingueremo, come fanno li santi Bernardo e Tommaso; mentre non è possibile per via naturale conoscerli in se stessi essendo questa scala d'amore tanto segreta, che Dio solo la misura e pesa.

CAPITOLO XIX.

Si cominciano a spiegare i dieci gradi della mistica scala del divino amore secondo i Santi Bernardo e Tommaso; e vi si mettono i cinque primi.

132. DIciamo adunque che sono dieci i gradi d'amore per cui l'Anima d'uno in un altro va a Dio salendo. Il primo grado d'amore fa ch'ella con suo profitto ammali; ed in esso parla la Sposa, quando dice: [1] *Adjuro vos, filiæ Hierusalem, si inveneritis Dilectum meum, ut renuncietis ei, quia amore langueo.* Io vi scongiuro, o figliuole di Gerusalemme, che se riscontraste il mio Diletto, gli diciate ch'io languisco d'amore. Questa infermità però non tende alla morte, ma riguarda la sola gloria di Dio; poichè in essa vien meno l'Anima al peccato ed a tutte le cose, che Dio non sono per amore del medesimo Dio, siccome lo testifica Davidde con queste parole: [2] *Defecit spiritus meus.* Venne meno l'Anima mia, cioè intorno a tutte le cose, aspettando da te la salute, come dice in un altro luogo: [3] *Defecit in salutare tuum anima mea.* Conciosiachè siccome l'infermo perde l'appetito e il gusto di tutti i cibi, e cangia il primo colore; somigliantemente in questo grado d'amore perde l'Anima il piacere e il desiderio di tutte le cose, e muta alla guisa degli amanti colore. In questa infermità l'Anima non cade se non le viene dall'alto l'eccesso del calore, che significa quì la mistica febbre, siccome lo spiega quel verso di Davidde che esprime: [4] *Pluviam voluntariam segregabis, Deus, hæreditati tuæ, & infirmata est, tu vero perfecisti eam.* Questa infermità e mancanza in tutte le cose, che si è il principio e il primo grado di andar a Dio, fu da noi chiaramente di sopra spiegata, quando parlassimo [5] della annichilazione, in cui si vede l'Anima, cominciando a salire per questa scala di purgazione contemplativa; allorchè in niuna cosa può trovare appoggio, nè piacere, nè consolazione, nè riposo. Sicchè da questo grado comincia incontanente a salire su gli altri.

133. Il secondo grado fa che l'Anima cerchi incessantemente il Signore. Laonde quando la sposa dice, che cercandolo di notte nel suo letto, (sopra di cui giusta il primo gtado d'amore stava languendo) non ve lo trovò; soggiunse poi: [6] *Surgam, & quæram, quem diligit anima mea.* Mi leverò per andare in traccia di colui, che ama l'Anima mia. Il che diciamo far l'anima senza interrompimento, come lo consiglia Davidde dicendo: [7] *Quærite Dominum ..... quærite faciem*

[1] *Cant.* 5. 8. [2] *Ps.* 142. 7. [3] *Ps.* 118. 81. [4] *Ps.* 67. 10. [5] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 5. *n.* 74. [6] *Cant.* 3. 2. [7] *Ps.* 104. 4.

ciem ejus semper. Cercate sempre la faccia di Dio, e in tutte le cose cercandola, non vi fermate in alcuna, sinchè non l'avete trovata: ad esempio pur della Sposa, che dimandando del suo Sposo alle guardie, passò tosto avanti e le lasciò; ed anche di Maria Maddalena, che agli stessi Angeli del sepolcro non fece riflessione. [1] In questo grado usa l'Anima tanta sollecitudine, che in tutte le cose cerca il Diletto: in tutto ciò che pensa scorre tosto col pensiero sopra l'Amato; in tutto ciò che parla, ed in quanti affari se le offeriscono, scade subito il trattare e ragionar dell'Amato: quando mangia, quando dorme, quando veglia, o qualunque altra cosa fa, ogni suo pensamento si colloca nel Diletto: come di sopra [2] favellando dell' ansietà d' amore si disse. Siccome quì va l' amore già migliorando, e in questo secondo grado prendendo forze, comincia senza indugio a montare il terzo per mezzo di qualche grado di nuova purgazione in questa notte, come diremo di poi, [3] il quale nell'Anima i seguenti effetti produce.

134. Il terzo grado dell'amorosa scala è quello, che fa l' Anima operare, e le dà calore onde non manchi. Di esso favella il Reale Profeta: [4] *Beatus vir, qui timet* Dominum, *in mandatis ejus volet nimis*. Beato quell'uomo, che teme il Signore, poichè desidera d'operare assai nell' adempimento de' suoi comandi. Che perciò se il timore, essendo dell'amore figliuolo, cagiona questo effetto di brama; che farà il medesimo amore? In questo grado a cagion dell' incendio d'amore, in cui va ardendo, giudica come piccole l'opere grandi per l'Amato intraprese, e le molte per poche, e il tempo lungo in cui lo serve per breve. In quella guisa che a Giacobbe avvenne, che quantunque l'avessero fatto sette altri anni oltre ai primi sette servire, per la grandezza dell' amore gli sembravano pochi: [5] *Servivit ergo Jacob pro Rachele septem annis, & videbantur illi pauci dies præ amoris magnitudine*. Or se l'amore di Giacobbe, comecchè fosse verso d'una creatura, tanto poteva; quanto potrà quello del Creatore, quando dell' Anima in questo terzo grado s'impadronisce? Prova quì ella pel grande amore, che a Dio porta, gravi afflizioni e pene rispetto al poco, che opera in servigio di lui; e se le fosse lecito disfarsi mille volte per esso, nè rimarrebbe contenta. Per conseguenza si giudica inutile in qualunque cosa fa, e le sembra di vivere oziosamente. D'onde le nasce un altro ammirabile effetto, ed è che con tutta certezza tiene se stessa per più cattiva di qualunque altra. Primieramente perchè le va insegnando l'amore ciò che merita Iddio. In secondo luogo perchè essendo molte l'operazioni, che fa in servigio di lui, e conoscendole diffettose ed imperfette, da tutte ne ricava confusione e pena; e comprende che la sua maniera d'operare rispetto ad un Signore sì grande è molto bassa. In questo terzo grado è molto lontana l' Anima dall'aver vanagloria, o presunzione, o dal condannare altrui. Tali effetti di sollecitudine con altri molti cagiona di simil guisa nell'Anima questo terzo grado d'amore; e perciò acquista in esso coraggio e forza per salire sino al quarto che segue.

135. Il quarto grado di questa scala d'amore produce nell'Anima rispetto all'Amato un ordinario penare senza stancarsi. Conciosiachè, come dice Sant'Agostino, [6] l'amore riduce quasi ad un nulla o a molto leggiere almeno tutte le grandi, e gravi, e pesanti cose. In questo grado parlava la Sposa, allorchè bramando di ormai nell'ultimo trovarsi, disse allo Sposo: [7] *Pone me, ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super bracchium tuum; quia fortis est, ut mors, dilectio, dura sicut infernus æmulatio*. Mettimi qual segno sul tuo cuore; e qual segno

[1] *Joann.* 20. 14. [2] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 11. *n.* 99. [3] *Cant. Spirit. Ann. alla stan.* 13. [4] *Ps.* 111. 1.
[5] *Gen.* 29. 20. [6] *Aug. l. de S. Viduit. &* 13 *const.* [7] *Cant.* 8. 6.

gno ſul tuo braccio; poichè la dilezione, vale a dire l'atto e l'operazione d'amore ſono al pari della morte robuſte, e l'emulazione è dura e pertinace come l'inferno. Ha quì lo ſpirito tanta forza, che tiene ſoggetta la carne, e sì poco conto ne fa, come l'albero d'una delle ſue foglie; nè cerca in modo alcuno la propria conſolazione o il piacere nè in Dio nè in altra coſa; nè per queſto motivo di conforto o proprio intereſſe dimanda grazie al Signore. Imperciocchè ogni penſiero di lei già tende al come poſſa dargli piacere, e in qualche coſa ſervirlo per lo molto che merita, e che ha da lui ricevuto; ancorchè gli aveſſe non poco a coſtare. Dice in ſuo cuore e dentro lo ſpirito: O mio Dio e Signore quanti ſono quelli, che cercano in te la propria conſolazione e il loro piacere, e a cui grazie e doni concedi: ma queſli, che poſpoſto ogni loro particolare rifleſſo, pretendano di dar guſto a te ſolo, e dartelo con qualche propria ſpeſa, oh ſon pur pochi! Non ti manca per verità, o mio Dio, il volere farci grazie; noi all'oppoſto manchiamo non impiegando le ricevute in tuo ſervigio per obligarti a farcele continuamente. Aſſai alto è queſto grado d'amore; poichè andando quì ſempre l'Anima dietro a Dio con sì vero amore e collo ſpirito di patire per lui, Sua Maeſtà più volte e ben d'ordinario le concede di godere, ſaporitamente e dilettevolmente viſitandola nello ſpirito: eſſendo che l'immenſo amore del Verbo Criſto non può ſoffrire, che peni la ſua amante ſenza ſoccorrerla; e lo affermò per Geremia dicendo: [1] *Recordatus ſum tui, miſerans adoleſcentiam tuam.... quando ſecuta es me in deſerto*. Mi ſono ricordato di te, e della tua tenera adoleſcenza ebbi pietà, quando nel deſerto mi ſeguiſti: il qual deſerto ſpiritualmente parlando è il diſtaccamento, che quì ſtrappa l'Anima interiormente da ogni creatura, non fermandoſi nè trovando in coſa alcuna riposo. Queſto quarto grado di tal maniera la infiamma, e d'un tal deſiderio di Dio l'accende, che la fa al quinto ſalire, ed è il ſeguente.

136. Il quinto grado di queſta ſcala d'amore fa che l'Anima impazientemente appetiſca e brami il ſuo Dio. In queſto grado tanta è la veemenza, che prova l'amante di raggiugnere l'Amato e di unirſi con lui, che ogni dilazione per minima che ſia le diviene molto lunga, moleſta, e grave: e ſempre penſa di trovare l'Amato, e quando vede il ſuo deſiderio deluſo, (il che avviene quaſi ad ogni paſſo) languiſce nella ſua brama, ſecondo che di queſto grado parlando lo diſſe il Salmiſta: [2] *Concupiſcit, & deficit anima mea in atria Domini*. Deſidera e vien meno l'Anima mia verſo i ſoggiorni del Signore. In queſto grado non può a meno l'amante o di ottenere ciò che brama o di morire: per quel modo che Rachele dal gran deſiderio di aver figliuoli diſſe a Giacobbe ſuo ſpoſo: [3] *Da mihi liberos, alioquin moriar*. Dammi dei figliuoli, altrimenti io morrò. Quì pure ſi paſce l'Anima d'amore, poichè ſecondo la fame è la ſazietà: potendo in tal guiſa da queſto ſalire al ſeſto grado, il quale produce i ſuſſeguenti effetti.

CAPITOLO XX.

Si deſcrivono gli altri cinque gradi d'amore.

137. Il ſeſto grado, fa che l'Anima a Dio velocemente ſen corra, e quindi ſenza venir meno corre la ſperanza, poichè l'amore, dal quale è fortificata, la fa agilmente volare. Del qual grado diſſe anche Iſaia: [4] *Qui autem ſperant in Domino, mutabunt fortitudinem, aſſument pennas, ſicut aquilæ, current, & non laborabunt, ambulabunt, & non deſi-*

[1] *Jer.* 2. 2. [2] *Pſ.* 83. 2. [3] *Gen.* 30. 1. [4] *Iſaiæ* 40. 31.

ficient. I Santi, che sperano in Dio, cangeranno fortezza, e impennando quasi di aquila le lor ale, voleranno senza stancarsi. Al medesimo grado appartiene eziandio il detto del Salmo: [1] *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum; ita desiderat anima mea ad te, Deus*. Siccome il cervo desidera l'acque, così l'Anima mia ha desiderio di te, o mio Dio; poichè il cervo assettato con gran velocità all'acque sen corre. La cagione di questa leggierezza d'amore, che nel presente grado l'Anima prova, viene dall'essersi molto in lei dilatata la Carità, e l'Anima ormai quasi del tutto purificata giusta il detto del Salmo: [2] *Sine iniquitate cucurri*: E in un altro Salmo: [3] *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*. Io ho corsa de' tuoi comandamenti la strada, allorchè il cuore mi dilatasti. Così da questo sesto grado si pone tosto nel settimo che segue.

138. Il settimo grado di questa scala rende l'Anima veementemente ardita, onde trasportata da una grande intensione di amore non segue la scorta del proprio giudizio per attendere, nè fa uso di consiglio per ritirarsi, nè dalla vergogna si può frenare; poichè il favore concedutole da Dio in questo luogo la fa con veemenza ardire. Da ciò ne segue quel che dice l'Apostolo, che la Carità tutto crede, tutto spera e tutto può: [4] *Omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet*. Di questo grado parlò Mosè, quando disse a Dio, o che al suo popolo desse il perdono, o altrimenti dal libro della vita, in cui l'avea scritto, lo cancellasse: [5] *Aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro tuo, quem scripsisti*. Questi ottengono da Dio ciò che con diletto gli chiedono; il perchè disse Davidde: [6] *Delectare in Domino, & dabit tibi petitiones cordis tui*. Dilettati in Dio, e condiscenderà alle richieste del tuo cuore. In questo grado posta la Sposa si fece coraggio e disse: [7] *Osculetur me osculo oris sui*. Si deve però quì attentamente avvertire, che non è lecito all'Anima far l'animosa, se non sentisse prima l'interno favore dello scettro del Re verso di essa piegato [8]; acciocchè non decada per avventura dagli altri gradi, ai quali era sin allora salita, ed in cui si deve sempre con umiltà conservare. Da questa animosità e mano, che Dio in questo settimo grado all'Anima somministra, perchè ardisca con veemenza d'amore nelle divine cose, ne segue l'ottavo, che consiste in far preda dell'Amato, ed unirsi con lui.

139. L'ottavo grado d'amore fa che l'Anima prenda e stringa il Diletto senza lasciarlo, giusta ciò che dice in tal guisa la Sposa: [9] *Inveni quem diligit anima mea, tenui eum, nec dimittam*. Trovai quel che ama il mio cuore e l'Anima mia; l'ho preso, e nol lascierò. In questo grado d'unione soddisfa l'Anima il suo desiderio ma non sempre; perchè alcune arrivano a mettervi il piede, e tosto lo ritraggono: che se così non accadesse, e in questo grado durassero, goderebbero in questa vita una certa qualità di Gloria, e perciò in esso passa l'Anima molto pochi tratti di tempo. Al Profeta Daniello, siccom'era l'uomo de' desiderj, fu detto a nome di Dio, che in questo grado si fermasse: [10] *Daniel vir desideriorum.... sta in gradu tuo*. Da questo procede il nono grado, che, come diremo, ai perfetti appartiene.

140. Il nono grado d'amore fa che arda l'Anima con soavità, ed è proprio dei perfetti, i quali già soavemente ardono in Dio; poichè questo soave e dilettevole ardore si desta in essi dallo Spirito Santo per conseguenza della unione che anno con Dio. Per la qual cosa disse degli Apostoli S. Gregorio, [11] che quando lo Spirito Santo visibilmente sopra di essi discese, eglino nell'interno arsero soave-

[1] *Psal.* 41. 1. [2] *Ps.* 58. 5. [3] *Ps.* 118. 32. [4] 1. *ad Cor.* 13. 7. [5] *Ex.* 32. 31. 32. [6] *Ps.* 36. 4.
[7] *Cant.* 1. 1. [8] *Esther* 8. 4. [9] *Cant.* 3. 4. [10] *Daniel.* 10. 11. [11] *Greg. Hom.* 30. *in Evang.*

mente d'amore. Non si può parlare de' beni e delle richezze divine, che gode l'Anima in questo stato, poichè se di ciò si scrivessero molti libri, il più sempre sarebbe quel che restasse da dire. Per la qual ragione, e perchè di poi ne parleremo alquanto [1], non ne favello quì più di spazio se non dicendo, che da questo deriva il decimo ed ultimo grado di questa scala d'amore, il quale già alla presente vita non appartiene.

141. Il decimo ed ultimo grado di questa scala d'Amore fa che l'Anima a Dio totalmente si rassomigli per conseguenza della chiara Visione di lui, che tosto l'Anima possiede, la quale essendo fra di noi al nono grado arrivata, dalla nostra carne se n'esce. Ora in cotali, che sono pochi, l'Amore rendendoli purgatissimi in questa vita, suol fare il medesimo, che quanto agli altri fa il Purgatorio nella futura: che perciò dice S. Matteo: [2] *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Questa Visione, ripiglio, cagiona la total somiglianza dell'Anima con Dio, affermandolo S. Giovanni: [3] *Scimus, quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus; quoniam videbimus eum, sicuti est*. Noi sappiamo di dover essere a lui somiglianti, poichè nella sua natura il vedremo. Laonde tutto ciò, che l'Anima è, diverrà simile a Dio, e perciò Dio per participazione si chiamerà e sarà. Questa si è la segreta scala dall'Anima quì ricordata; comecchè ne' supremi gradi non è più ad essa segreta, scoprendosele molto l'amore per li grandi effetti, che vi produce. Ma in quest'ultimo grado di chiara Visione, che l'ultimo si è pur della scala, a cui Dio si appoggia, non vi è più, come dicessimo, [4] cosa per l'Anima che sia coperta a motivo della totale rassomiglianza. Il perchè dice il nostro Salvatore: [5] *Et in illo me non rogabitis quidquam*. In quel giorno niuna cosa mi dimanderete. Sino a quel dì però, per quanto alto l'Anima salga, le resta sempre qualche cosa coperta a ragguaglio di ciò, che alla totale similitudine colla divina essenza le manca. In tal guisa per mezzo di questa mistica Teologia e del segreto amore va l'Anima da tutte le cose e da se medesima uscendo, e a Dio poggiando. Conciosiachè l'amore è simile al fuoco, che sempre sale all'insù coll'appetito d'ingolfarsi nel centro della sua sfera.

CAPITOLO XXI.

Si dichiarano queste parole in altri panni avvolta, *e si riferiscono i colori del travestimento dell' Anima in questa notte.*

142. DOpo d'aver dichiarate le ragioni, perchè chiamava l'Anima questa contemplazione *scala ignota* cioè segreta, riman ora di spiegare similmente la terza parola del verso, vale a dire *in altri panni avvolta* cioè travestita, e per qual motivo dica l'Anima, ch'ella uscì travestita per codesta segreta scala.

143. Ad intelligenza di tutto è necessario sapere, che travestirsi non è altro fuorchè dissimularsi, e sott'altro abito e diversa figura dalla sua propria coprirsi, o per dimostrar in quell'abito o in quella forma la volontà e pretensione, che serba in cuore di acquistarsi la grazia e volontà di chi ama, o per nasconderși agli emoli, e così potere i suoi interessi meglio eseguire. Allora prende quelle vesti e divise, che più rappresentino e significhino l'affetto del suo cuore, e con cui meglio da' suoi avversarj celar si possa. L'Anima dunque tocca in questo stato dall'amore di Cristo suo sposo, perchè pretende di entrargli in grazia, e la di luì volontà guadagnare, se n'esce travestita in quella foggia d'abito che più al vivo gli affetti del suo spirito esprima, e con cui più sicura cammi-

[1] *Cant. Spir. stanz.* 14. e 15. *n.* 112. *n.* 130. [2] *Matth.* 5. 8. [3] *Joann.* 3. 2. [4] *Nott. Osc. lib.* 2. *c.* 18. [5] *Joann.* 16. 23.

mini da' suoi avversarj e nemici, che sono il Demonio, il mondo, e la carne. Quindi la divisa che porta è di tre colori principali, cioè bianco, verde, e rosso, dai quali son denotate le tre virtù Teologiche Fede, Speranza, e Carità; onde non solo si concilierà l'animo e la grazia del suo Diletto, ma sarà eziandio dai tre suoi nemici molto difesa e sicura. Conciosiachè la Fede è una interna tonaca di tanto sublime bianchezza, che disgrega a qualsivoglia intelletto la vista. Per la qual cosa andando l'Anima vestita di Fede, non ci vede il Demonio nè accerta nel danneggiarla; poichè col mezzo della Fede ella è molto difesa da esso, ch'è il più forte ed astuto de' suoi nemici: non avendo trovato S. Pietro di essa maggior riparo per liberarsi da colui, quando disse: [1] *Cui resistite fortes in Fide*. Per conseguir poi la Grazia e l'unione dell' Amato non può l'Anima porsi miglior tonaca e camicia interiore, qual principio e fondamento delle altre vesti di virtù, che questa bianchezza di Fede; apoiche senza di essa al dir dell' Apostolo è impossibile di piacere a Dio: [2] *Sine Fide autem impossibile est placere Deo*; ed all'opposto con essa, quando è viva, gli aggrada e fa buona comparsa, dicendo egli medesimo per un Profeta: [3] *Sponsabo te mihi in Fide*. Come se dicesse: Se tu, o Anima, vuoi unirti e sposarti con me, devi venirvi vestita interiormente di Fede.

144. Questa bianchezza di Fede porta l'Anima nell'uscire in questa Oscura Notte, allorchè camminando, come si è detto di sopra [4], in tenebre ed angustie interiori, e non le dando l'intelletto alcun sollievo di luce: non di sopra, perchè le pareva il Cielo chiuso e Dio nascoso, nè di quaggiù, perchè non le soddisfacevano i suoi maestri: il tutto costantemente e con perseveranza soffrì, e passò per quei travagli senza sbigottirsi e senza mancare all'Amato, il quale fra le pene e le tribulazioni prova la Fede della sua Sposa, di maniera che possa ella con verità il detto ripetere di Davidde. [5] *Propter verba labiorum tuorum ego custodivi vias duras*. In grazia delle parole proferite dai tuoi labbri io ho battuto strade disastrose.

145. Sopra questa bianca tonaca della Fede vi mette subito l' Anima il secondo colore, che si è un vestimento verde. Per lo qual colore è significata la virtù della Speranza, con cui primieramente si libera l'Anima e si difende dal secondo nemico, ch' è il mondo. Conciosiachè questo verde di viva Speranza in Dio porge all'Anima una tal vivezza, ed animosità, ed elevazione alle cose della vita eterna, che a confronto di quanto ivi aspetta tutte quelle del mondo le sembrano, come in verità sono, secche, languide, morte, e di niun valore. Quì si spoglia e nuda di tutte le mondane foggie di vestire: non ponendo in cosa alcuna il suo cuore, e nulla sperando di ciò, che in esso trovasi o vi può avere, e vivendo vestita sol tanto colla Speranza della vita eterna. Per lo che avendo il cuore tanto sollevato dal mondo, non solo non la può toccare e prendere, ma neppur colla vista seguirla; e quindi questa verde divisa fa che vada l'Anima molto sicura dal secondo nemico, ch'è il mondo, chiamando la Speranza S. Paolo elmo di salute: [6] *Galeam spem salutis*, il qual elmo è un'arma, che tutta la testa difende e per modo la copre, che non le rimane altra parte scoperta fuorchè la visiera onde vedere. Il medesimo fa la Speranza, che copre in tal guisa tutti i sensi dell'Anima, nostro vero capo, sicchè non s'ingolfino in veruna cosa del mondo nè le resti per dove esser possa dalle di lui saette ferita. Se le lascia unicamente una visiera, onde possano gli occhj all'insù mirare e non altro;

[1] *Petri* 5. 9. [2] *ad Hebr.* 11. 6. [3] *Osee* 2. 20 [4] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 7. *n.* 81. [5] *Ps.* 16. 4. [6] *ad Thess.* 5. 8.

essendo ordinario uffizio della Speranza alzare gli occhi dell' Anima solo a rimirar Dio, come lo dice Davidde: [1] *Oculi mei semper ad Dominum*: non aspettando d'altra parte alcun bene; ma come lo stesso dice in un altro salmo: [2] *Sicut oculi ancillæ in manibus Dominæ suæ, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*. Siccome gli occhj della serva posano nella mani della padrona; così fermansi i nostri nel Signor Iddio, finchè si muova a compassione di noi, che in esso speriamo.

146. Di questa verde divisa (siccome per mezzo di essa sta sempre mirando Iddio, nè in altra cosa ferma gli occhj, nè di altra fuor di esso si appaga) tanto compiacesi l'Amato, che si avvera il detto, che tanto da lui ottiene l'Anima quanto spera. E perciò ne' Cantici le dice, che col solo guardo d'un occhio gli piaghò il cuore: [3] *Vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum*. Senza questa verde divisa di sola Speranza in Dio non conveniva all'Anima che uscisse; formando una tale pretensione d'amore, perchè non avrebbe ottenuto cosa alcuna: in quanto che la sola cosa, che muove e vince, è una insistente Speranza. Con questa divisa di Speranza va l'Anima travestita per questa secreta ed Oscura Notte; andando vota a tal segno d'ogni possedimento ed appoggio, che non tiene gli occhj o il pensiero in altra cosa che in Dio: e conoscendo che porrebbe sulla polvere la sua bocca, se per avventura avesse nelle cose della terra Speranza, come di sopra abbiamo di Geremia riportato [4]

147. Sopra il bianco e il verde per finimento e perfezione di questo travestimento e divisa porta quì l'Anima il terzo colore, ch'è una eccellente toga rossa, per lo qual colore è significata la terza virtù della Carità, con cui non solamente si da grazia agli altri due colori, ma sollevasi tanto l'Anima a un tratto, che la rende presso Dio sì bella ed aggradevole, sicchè ardisce di dire: [5] *Nigra sum, sed formosa filiæ Hierusalem; ideo dilexit me Rex, & introduxit me in cubiculum suum*. Ancorchè io sia bruna, o figliuole di Gierusalemme, son però bella, e per questo mi ha il Re amato, ed al suo letto introdotto. Con questa divisa di Carità, che si è quella dell' amore, non solo si difende e copre l' Anima dal terzo nemico, vale a dire dalla carne; (perchè dove c'è vero amor di Dio, non v'entra l'amor di se stesso e delle proprie cose) ma le altre virtù eziandio avvalora, recando loro nerbo e forza per difendere l'Anima, e grazia insieme e venustà per aggradire con esse al Diletto: non essendo senza la Carità grata negli occhj di Dio alcuna virtù. Questa si è la porpora ne' Cantici mentovata, con cui s'ascende al Reclinatorio, dove Iddio riposa. [6] *Reclinatorium aureum ascensum purpureum*. Di questa rossa divisa va l' Anima vestita, quando [7] (come si è di sopra nella prima stanza dichiarato) da se e da tutte le create cose nella Oscura Notte sen' esce dalle *furie d'amore infiammata* per questa segreta scala della contemplazione al perfetto congiungimento dell' amor di Dio ch'è la sua cara salute.

148. Questo adunque si è il travestimento, che dice l' Anima d' aver fatto nella notte della Fede per una segreta scala, e questi sono i tre suoi colori, i quali sono una addattatissima disposizione ad unirsi l'Anima con Dio secondo le sue tre potènze, che sono memoria, intelletto, e volontà. Conciosiachè la Fede vota ed offusca l'intelletto di tutte le sue naturali intelligenze, e per mezzo di ciò lo dispone ad unirsi colla divina Sapienza; la Speranza poi vota e separa la memoria da ogni possedimento di creatura: versando, come dice San Paolo, la Speranza intorno quelle cose che non si possedono; [8] *Spes autem, quæ vide-*

[1] *Psal.* 24. 15. [2] *Psal.* 122. 2. [3] *Cant.* 4. 9. [4] *Thren.* 3. 29. [5] *Cant.* 1. 4. [6] *Cant.* 3. 10. [7] *Nott. Osc. l.* 1. *cap.* 11. *n.* 42. [8] *ad Rom.* 8. 24.

videtur, *non est spes*. E quindi ritira la memoria da ciò, che puossi in questa vita possedere, e la mette in ciò, che spera di possedere; il perchè la Speranza di Dio dispone puramente la memoria solo col votamento, che in essa cagiona per unirla a lui. La Carità del pari vota le affezioni e gli appetiti della volontà di qualsivoglia cosa, che non è Dio, e solo in esso gli stabilisce; e quindi una tal virtù dispone per via d'amore questa potenza, e con Dio l' unisce. Laonde perchè cotali virtù esercitano l' uffizio di separare l' Anima da tutto ciò, ch' è meno di Dio, anno pur quello conseguentemente d'unirla con esso; e perciò senza camminar da dovero colla divisa di queste tre virtù è impossibile di pervenire alla perfezione dell' amor di Dio. Perchè ottenesse adunque l' Anima il suo intento, ed era questa amorosa e dilettevole unione col suo Amato, fu molto necessario e convenevole un simile travestimento che fece: e fu eziandio una gran ventura accertare a vestirsene, e durarvi fino a conseguir ciò che pretendeva, e un fine tanto desiderato, come si era l'unione d'amore; per la qual cosa dice tosto nel seguente verso:

CAPITOLO XXII.

Si spiega il terzo verso della seconda stanza.

O felice ventura!

149. & VIene ad essere molto chiaro, che fu per l'Anima una felice ventura uscire ad una tale impresa, qual fu questa, in cui dal Demonio, e dal mondo, e dalla sua medesima sensualità liberossi; ed ottenuta avendo la preziosa, e da tutti desiderata libertà dello spirito, salì dalle basse alle sublimi cose, di terrena si fece celeste, e di umana divina: venendo ad avere in Cielo la sua conversazione. Siccome accade in questo stato di perfezione, secondo ciò che andrassi dicendo sebbene un pò più brevemente, perchè le cose di maggiore importanza (e per le quali io mi diedi a quest'opera, e furono lo spiegare una tal notte a molte Anime, che passando per essa, come nel Proemio si disse, non ne avevano cognizione) sono già mediocremente dichiarate; ed abbiam dato ad intendere, (sebbene assai meno di quel ch'è) quanti siano i beni, che seco l'Anima porta, e quanto sia lieta la sorte di colui, che per essa passa; acciocchè quando si spaventassero coll'orrore di tanti travagli, si facciano coraggio colla certa speranza di altrettanti e sì avvantaggiati beni divini, che in essa si acquistano. Oltre a ciò fu pur all' Anima una felice ventura per lo motivo, che adduce nel seguente verso.

CAPITOLO XXIII.

Si dichiara il quarto verso, e si dice quanto sia ammirabile il nascondiglio, dove si cela l' Anima in questa notte; e come, quantunque il Demonio abbia in altri molto profondi l'ingresso, non però in questo lo ha.

E ad ogni guardo tolta.

150. TAnto significa il dire nascosa, quanto di nascosto e al coperto; e perciò affermando l' Anima in questo luogo, che uscì *ad ogni guardo tolta*, dichiara più perfettamente la gran sicurezza accennata già da lei nel primo verso di questa stanza, [1] e che gode per mezzo di questa oscura contemplazione nella strada della unione d'amor di Dio.

151. Il dire adunque l'Anima *ad ogni guardo tolta* è lo stesso, come se dicesse, che andando nella sopraddetta maniera al buio, vi andava coperta e nascosa dal Demonio e dalle sue

[1] *Nott. Osc. l. 2. c. 16. n. 17.*

fue aſtuzie ed inſidie. Ora la cagione, perchè l'Anima fra l'oſcurità di queſta contemplazione va dalle inſidie del Demonio libera e naſcoſa, ſi è perchè l'infuſa contemplazione, che quì ha, paſſivamente e ſegretamente nell'Anima s'infonde all'oſcuro de' ſenſi, e delle potenze interiori ed eſteriori della parte ſenſitiva. Quindi è che non ſolo va naſcoſa e libera dall' impedimento, che colle ſue naturali qualità e fiacchezze le poſſono queſte potenze recare; ma eziandio dal Demonio, il quale, ſe non è per mezzo loro, non può arrivare a conoſcere ciò che v'è nell'Anima, ed in eſſa avviene. Laonde quanto la comunicazione è più ſpirituale, interiore, e dai ſenſi remota, tanto meno giugne il Demonio a penetrarla; e perciò alla ſicurezza dell'Anima importa molto, che il tratto interno con Dio ſia tale, che i ſuoi medeſimi ſenſi della parte inferiore reſtino al buio, e ſenza averne parte, o comprenderlo. Prima per dar luogo che ſia più copioſa la comunicazione ſpirituale: non eſſendo la libertà dello ſpirito dalla debolezza della parte ſenſitiva impedita. In ſecondo luogo perchè ſia più ſicura, non penetrando tanto addentro Il Demonio. A queſto propoſito poſſiamo intendere in ſenſo ſpirituale quell' autorità del Salvatore che dice: [1] *Neſciat ſiniſtra tua, quid faciat dextera tua*. Non ſappia la tua ſiniſtra ciò che fa la tua deſtra. Come ſe diceſſe: Ciò che alla tua deſtra parte avviene, vale a dire alla parte ſuperiore e ſpirituale dell'Anima, nol ſappia la ſiniſtra, cioè ſia di tal natura, che non vi arrivi la porzione inferiore dell'Anima, che ſi è la parte ſenſitiva, e fra Dio ſolo e lo ſpirito rimanga ſecreto. E' bensì vero che non poche volte, quando ha l'Anima queſte comunicazioni ſpirituali molto interne e ſegrete; ancorchè il Demonio non penetri quali e come ſiano, nulladimeno per la gran quiete e per lo ſilenzio, che alcune di eſſe ne' ſenſi e nelle potenze della ſenſitiva parte cagionano, viene ad intendere che vi ſono, e che l'Anima riceve qualche gran bene. Allora vedendo che non può giugnere al fondo di eſſa per impedirle, fa quanto può per iſcompigliare e turbare la parte ſenſitiva, dov' egli arriva, ora con dolori, e quando con terrori e paure a fine di muovere qualche inquietudine e turbazione con queſto mezzo nella parte ſuperiore ſpirituale dell' Anima intorno quel bene che allora riceve e gode. Molte volte però, quando la comunicazione di tale contemplazione inveſte puramente lo ſpirito, ed in eſſo fa forza, non giova al Demonio la ſua diligenza per inquietarlo; anzi allora fa l'Anima un nuovo profitto, e ne riporta nuovo amore e più ſicura pace. Perciocchè ſentendo la turbatrice preſenza del nemico, coſa ammirabile! ſenza ſaper ella come ciò avvenga, più addentro nell'interior fondo s'inoltra: accorgendoſi molto bene, che ſi mette in un certo rifugio, dove ſi vede aſſai lontana e dal nemico naſcoſa, e che ſe le aumentano piuttoſto la pace e il piacere, che pretendeva di toglierle il Demonio. Allora ſvaniſce tutto quel timore al di fuori: ſentendo eſſa chiaramente e rallegrandoſi, che tanto al ſicuro gode di quella tranquilla pace e del ſapore dello Spoſo, e tanto di naſcoſto ne gode, che non poſſono darglielo, nè ad eſſa toglierlo nè il mondo, nè il Demonio. Sperimenta quivi l'Anima la verità di ciò, che la Spoſa a queſto propoſito ne' Cantici dice, [2] *En lectulum Salomonis ſexaginta fortes ambiunt..... propter timores nocturnos*. Oſſervate, che a riguardo dei notturni timori è cinto da ſeſſanta forti il letto di Salomone. Prova di più queſta fortezza e pace, quantunque molte volte ſi ſenta eſteriormente tormentare la carne e le oſſa.

152. Altre volte quando la comunicazione ſpirituale partecipa col ſenſo

[1] *Matth.* 6. 3. [2] *Cant.* 3. 7. & 8.

so, più agevolmente arriva il Demonio a turbare lo spirito, e metterlo per via del senso con tali orrori sossopra. E' grave allora il tormento e la pena, che nello spirito cagiona, ed alcune volte più di quello ch'esprimer si possa; poichè passando fra spirito e spirito la cosa, è intollerabile l'orrore, che apporta il malvagio spirito al buono, cioè a quello dell'Anima, quando vi arriva la sua turbazione. Il che dà pure ad intendere la Sposa de Cantici quando racconta che così le avvenne nel tempo, che voleva all'interiore raccoglimento discendere per godere di questi beni, dicendo: [1] *Descendi in hortum nucum, ut viderem poma convallium, & inspicerem, si floruisset vinea: nescivi, anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab*. Discesi nell'orto delle noci per vedere i pomi delle valli, e se avesse fiorito la vigna. Nol seppi, e turbossi l'Anima mia per i cocchj e per lo strepito, che fece Aminadabbo, cioè il Demonio.

153. Altre volte ancora avviene questa contraddizione del Demonio, quando Iddio per mezzo dell'Angelo buono all'Anima fa qualche grazia: conoscendole talora il Demonio, poichè ordinariamente permette il Signore, che l'avversario le intenda. In primo luogo perchè giusta la proporzione della Giustizia faccia contro di esse i suoi sforzi, e non possa i suoi diritti allegare, dicendo che non se gli diede campo a conquistarsi quell'Anima, come egli fece con Giobbe. [2] Quindi è convenevole che permetta Iddio una certa uguaglianza fra i due guerrieri, cioè fra l'Angelo buono e il cattivo circa quell'Anima; perchè divenga più pregievole la vittoria, e l'Anima nella tentazione vincitrice e fedele sia più premiata.

154. Dove è forza avvertire, che questa è la cagione, perchè alcune volte in quell'ordine di cose, per cui va il Signore guidando l'Anima, dà pure al Demonio licenza d'inquietarla e tentarla come sarebbe quando per mezzo dell'Angelo buono ha vere Visioni, conceda il Signore eziandio all'Angelo malvagio, che in quel medesimo genere gliene possa rappresentare di false; per modo che essendovene alcune di qualche apparenza, l'Anima incauta può facilmente ingannarsi, come a molte in tal guisa è avvenuto. Di ciò abbiamo una figura nell'Esodo, [3] dove si dice che tutti i veri segni fatti da Mosè erano pur dai maghi di Faraone contraffatti; e s'egli dal fiume traeva le rane, essi pure ne traevano; e se l'acqua in sangue cangiava, essi del pari ve la cangiavano. E non solo imita questo genere di Visioni corporali, ma eziandio le comunicazioni spirituali, che per mezzo d'Angeli si fanno, quando però giugne a vederle, dicendo Giobbe: [4] *Omne sublime videt*. Queste imita, e vi si frammette come può; sebbene siccome non sono di forma e figura composte, (perchè è proprio dello spirito non averne) non le può egli imitare e formare quanto le altre, che sotto qualche specie o figura si rappresentano. Onde per impugnarla secondo quella maniera, com'è l'Anima visitata, le rappresenta a suo potere il suo timido spirito, (nel tempo stesso che l'Angelo buono sta per comunicare all'Anima la spirituale contemplazione) e con qualche orrore e turbamento spirituale più d'una volta all'Anima assai penoso. Talora se ne può l'Anima sciorre presto, senza che abbia luogo il sopraddetto orrore dello spirito malvagio di fare in essa impressione: raccogliendosi ella dentro di se, siccome a questo effetto favorita dall'aiuto spirituale che l'Angelo buono allora le somministra.

155. Di quando in quando lascia il Signore che durino più lungo tempo questa purgazione e questo orrore, il quale maggior pena le reca, che alcun tormento di questa vita le possa recare; e ve

[1] *Cant.* 3. 7. & 8. [2] *Jobi* 1. n. 9. [3] *Exod.* 7. 11. & 12. & c. 8. 7. [4] *Jobi* 41. 25.

e ve ne resta anche dopo la memoria, che basta per affligere grandemente. Tutto il sopraddetto passa nell' Anima senza che v' abbia ella parte in cooperare o impedire questa rappresentazione o questo sentimento. Si deve però quì sapere, che quando Iddio al Demonio permette d'angustiare l' Anima con quest'orrore spirituale, lo fa per purificarla e disporla col mezzo di questa spirituale vigilia a qualche gran festa e grazia spirituale, che le vuol concedere: non mortificando egli mai se non per dar vita, e non umiliando se non per innalzare. Il che avviene non molto dopo cioè che l' Anima conforme alla tenebrosa purgazione che soffrì, goda d' una saporita spirituale contemplazione alle volte tanto sublime, che non v'è lingua capace di spiegarla. Quel che si è detto sin ora intendesi, quando per mezzo dell'Angelo buono Iddio visita l'Anima, nella qual visita non va ella totalmente sicura, come si disse, nè sì al bujo e ben nascosa, che non lo penetri in qualche parte il nemico. Quando però Iddio la visita da se stesso, allora sì che il detto verso si avvera, perchè all'oscuro del tutto, ed al nemico celata riceve da Dio le Grazie spirituali. E la ragione si è, perchè essendo sua Maestà il supremo Signore, che sostanzialmente nell' Anima soggiorna, dove nè Angelo nè Demonio ponno arrivare ad intendere ciò che vi passa; non ha quindi facoltà di conoscere le interne e segrete comunicazioni, che fra essa e Dio quivi succedono. Conciosiachè queste, siccome dal Signore per se medesimo eseguite, sono totalmenre divine e sovrane, e quasi certi tocchi sostanziali di divina unione fra l'Anima e Dio, in un solo de' quali, per essere il più alto grado d' orazione che diasi, riceve l' Anima maggior bene che in tutto il rimanente. Questi infatti sono i tocchi, dal chiedere i quali entrò essa ne' Cantici dicendo: [1] *Osculetur me osculo oris sui*; e per essere eglino cosa che tanto strettamente con Dio passa, ed a cui con tanto ardore desidera l'Anima d'arrivare, stima e brama più un tocco di questa Divinità, che tutte l'altre grazie a lei fatte da Dio. Laonde dopo d'averne ricevute molte nei Cantici, ed averle ivi cantate, non trovandosi paga, e questi divini tocchi chiedendogli, dice: [2] *Quis mihi det te fratrem meum, sugentem ubera matris meæ, ut inveniam te foris, & deosculer te, & jam me nemo despiciat?* O chi mi concedesse, fratello mio, che ti trovassi io sola di fuori succhiando le poppe della mia madre; acciocchè colla bocca dell'Anima mia io ti bacciassi, e in tal guisa niuno mi dispreggiasse, nè ardisse di pormi le mani addosso! dando con ciò ad intendere qual fosse la comunicazione, che Dio le faceva per se solo, e di fuori, ed *all'* oscuro di tutte le creature; la qual cosa significa quel *succhiare sola e di fuori*. Il che avviene quando ormai con libertà di spirito, senza che la parte sensitiva giunga ad impedirlo, nè il Demonio per mezzo di essa ad opporvisi, gode l'Anima con sapore ed intima pace questi beni. Conciosiachè non ardirebbe allora il Demonio di accostarsele, nè gli verria fatto, nè potrebbe arrivare ad intendere questi divini tocchi nella sostanza dell' Anima per la notizia amorosa, che anno della sostanza di Dio. Niuno giugne a questo bene, se non se per mezzo dell' intima purgazione, e nudità, e nascondimento spirituale da tutte le creature. Questo segue all' oscuro, ed in un tale nascondiglio si va l' Anima confermando nella unione con Dio per amore; e perciò lo canta essa nel sopraddetto verso dicendo: *ad ogni guardo tolta*.

156. Quando accade che tali grazie si facciano all' Anima nascosamente, cioè nello spirito solo, suole in alcune di esse vedersi, senza saper come la cosa stia, tanto secondo la parte superiore lontana dalla porzione inferiore, che

[1] Cant. 1. 1. [2] Cant. 8. 1.

che conosce dentro di se due parti per modo fra loro distinte, che le pare non abbia relazione una all'altra, anzi molto distanti siano e separate. E per verità in un certo modo è così, poichè quanto all'operazione ch'esercita allora, ed è tutta spirituale, non comunica punto colla parte sensitiva. In tal guisa si va facendo l'Anima tutta spirituale, ed in questo nascondimento di unitiva contemplazione se le finiscono notabilmente di sradicare, per quanto si può, le passioni e gli appetiti spirituali: e perciò favellando della porzione superiore dell'Anima, soggiugne l'ultimo verso:

CAPITOLO XXXV.

Si finisce di spiegare la seconda stanza.

Nel sonno essendo mia magion sepolta.

157. IL che non si distingue dal dire: Stando già la superiore porzione dell'Anima mia, siccom'anche l'inferiore secondo i suoi appetiti e le potenze addormentate, me ne uscii alla divina unione dell'amor di Dio. Siccome in due guise per mezzo della guerra, come si è detto, [1] della Oscura Notte è combattuta l'Anima e purgata, vale a dire secondo la parte sensitiva e la spirituale per rapporto ai loro sensi, ed alle potenze, e passioni: così in due maniere relativamente a queste due parti sensitiva e spirituale con tutte le loro potenze e gli appetiti vien l'Anima a conseguire pace e riposo. Che perciò, come si disse, [2] ripete due volte questo verso nella presente stanza e nella passata a motivo di queste due porzioni dall'Anima spirituale e sensitiva, le quali, acciocchè giungano alla divina unione d'amore, è necessario che siano prima riformate, regolate, e tranquille circa il sensitivo, e lo spirituale a norma dello stato della innocenza, in cui era Adamo: nulla ostante però che non resti affatto libero dalle tentazioni della parte inferiore. Così questo verso, che nella prima stanza s'intese del riposo della parte inferiore e sensitiva, in questa seconda particolarmente s'intende della superiore e spirituale; avendolo a tal fine replicato due volte.

158. Vien l'Anima ad acquistare un sì fatto riposo e una tal quiete abitualmente e perfettamente (secondo che lo soffre la condizione di nostra vita) per mezzo di questi atti come sostanziali di divina unione, che abbiamo or ora descritti, [3] e che andò ricevendo dalla Divinità in segreto e nascosa dalla turbazione del Demonio e dei sensi, e delle passioni, in cui a poco a poco si purificò, riposò, fortificò e stabilì per potere d'accordo accogliere la detta unione, che si è lo sposalizio divino fra l'Anima ed il figliuolo di Dio. Mercechè non prima queste due case dell'Anima finiscono di tranquillarsi ed unitamente fortificarsi con tutta la famiglia delle potenze e degli appetiti, riducendoli a dormire ed in silenzio circa tutte le cose celesti e terrene: che immediatamente questa divina Sapienza s'unisce all'Anima con un nuovo nodo di possessione d'amore, e si adempie ciò che dice: [4] *Cum enim quietum silentium contineret omnia, & nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens Sermo tuus de cælo a regalibus sedibus prosilivit.* Lo stesso dimostra la Sposa nella Cantica, dicendo che dopo d'aver trasandati coloro, che le tolsero il manto della notte, e la piagarono, trovò quello che desiderava l'Anima sua: [5] *Paululum cum pertransissem eos, inveni, quem diligit anima mea.* Non si può giugnere a questa unione senza gran purità, e questa non si ottiene senza una gran nudezza da ogni creata cosa e senza una viva mortificazione. Lo che fu significato dallo spogliare la

[1] *Nott. Osc. l. 1. c. 8. n. 30. & l. 2. c. 1. n. 66.* [2] *Nott. Osc. l. 1. c. 14. n. 62.* [3] *Nott. Osc. l. 2. c. 23. n. 55.*
[4] *Sap. 18. 14.* [5] *Cant. 3. 4.*

Sposa del manto, e ferirla di notte, allorchè del suo Sposo era in traccia, e lo pretendeva; poichè il nuovo manto dello sposalizio da lei preteso non se le poteva vestire senza spogliarsi del vecchio. Chi ricuserà pertanto di uscire nella sopraddetta notte a cercare l'Amato, e di spogliarsi, e mortificare la propria volontà, ma solo nel suo letto e co' suoi agj lo rintraccia, come faceva la Sposa, non arriverà a trovarlo; siccome quest' Anima dice di se, che uscendo all' oscuro e con amorosi ardori lo ritrovò.

CAPITOLO XXV.

In cui brevemente si spiega la terza stanza.

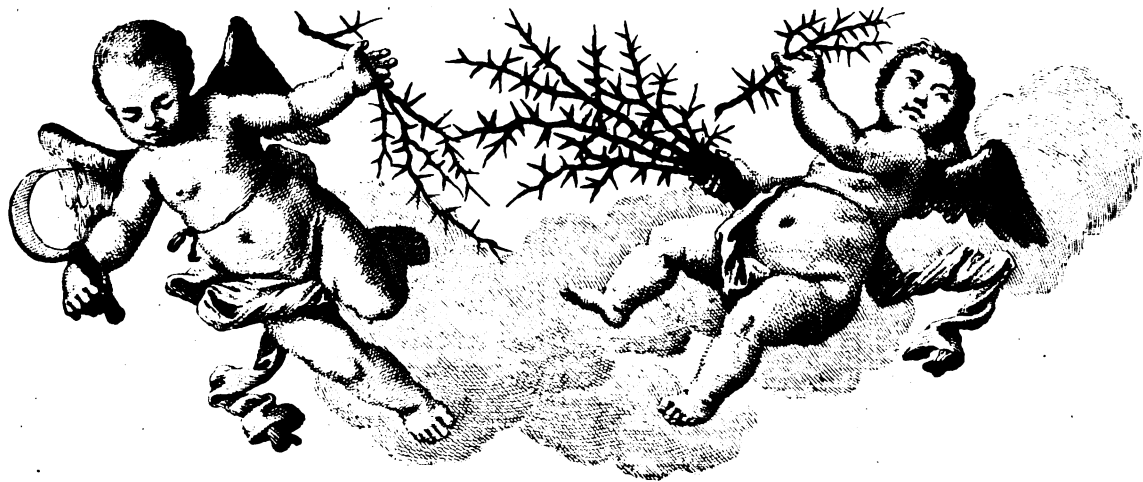
Nell' alma notte, in cui
Non altri rimirarmi, e non potea
Io rimirare altrui,
Sol per mia guida avea
Quella face gentil, che il cor m' ardea.

159. Continuando tuttavia l' Anima nella metafora e similitudine della notte temporale, prosegue in questa sua spirituale a cantare e magnificare le buone proprietà che contiene, e che per mezzo di essa trovò; perchè brevemente e sicuramente arrivasse a conseguire il suo desiderato fine delle quali ne mette qui tre.

160. La prima a suo detto è, che in questa felice notte di contemplazione Iddio conduce l'Anima per tanto solitaria e segreta strada di contemplazione, e dal senso sì remota ed aliena, che niuna cosa ad esso appartenente nè tocco alcuno di creatura giugne ad accostarsi all' Anima, sicchè dal cammino dell' unione d'amore la turbi ed impedisca.

La seconda proprietà, che le attribuisce, è per cagione delle tenebre spirituali di questa notte, in cui tutte le potenze della parte superiore dell' Anima stanno al buio: nulla mirando l' Anima, nè potendo mirare, e non si trattenendo in cosa alcuna fuor di Dio per ad esso avviarsi; siccome libera dagli ostacoli delle forme e figure, e dalle apprensioni naturali, che sogliono essere gl' impedimenti, perchè non si unisca sempre con Dio.

La terza è, che quantuque non sia appoggiata ad alcuna particolar luce interiore dell' intelletto, nè ad alcuna esterior guida, da cui in questo alto cammino riceva soddisfazione, avendola di tutto ciò queste oscure tenebre privata; l'amore però e la Fede, che ardono in questo tempo, sollecitandole verso l' Amato il cuore, sono quelli che allora muovono e guidano l' Anima, e per la via della solitudine, senza ch'ella ne sappia il come, la fanno volare al suo Dio.

Manca il fine della Notte Oscura.

CAN-

CANTICO SPIRITUALE
FRA L'ANIMA E CRISTO SUO SPOSO,

In cui si dichiarano varj e teneri affetti di orazione e Contemplazione nella interna comunicazione con Dio,

DEL BEATO PADRE SAN GIOVANNI DELLA CROCE.

PROLOGO.

1. Er quanto le seguenti stanze sembrino scritte con qualche fervore d'amor Divino, la di cui sapienza ed affetto sono tanto immensi, che siccome nel libro della Sapienza medesima si dice, [1] arrivano dall'uno all'altro confine; e l'Anima pure da esso informata e mossa in qualche maniera la medesima abbondanza e l'impeto nel suo dire partecipa: io non penso ora di spiegare tutta l'ampiezza e copia, che il secondo spirito dell' amore in esse contiene; quando piuttosto da ignorante sarebbe il pensare, che i detti d'amore e la mistica intelligenza, come sono quelli delle presenti stanze, con qualche giro di parole si possano ben dichiarare; poichè lo Spirito del Signore, che secondo l'espressione di S. Paolo in noi abitando, alla nostra fiacchezza porge soccorso, chiede per noi con ineffabili gemiti ciò, che noi non possiamo ben intendere nè comprendere per manifestarlo: [2] *Spiritus adjuvat infirmitatem nostram.... ipse spiritus*

 po-

[1] *Sap.* 8. 1. [2] *ad Rom.* 8. 26.

postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Conciosiachè chi potrà mai scrivere ciò, che fa intendere all'Anime amorose, in cui soggiorna? E chi potrà mai spiegare a parole ciò che lor fa provare? E chi finalmente quanto fa ad esse desiderare? Niuno al certo lo può, e neppur quelle medesime, entro di cui passa, lo possono. Questa infatti è la ragione, onde piuttosto per mezzo di figure, comparazioni, e similitudini trabboccano qualche cosa di ciò che sentono, e dall'abbondanza dello spirito versano segreti e misterj, anzichè con ragioni dichiararlo. Le quali similitudini non essendo lette con la semplicità dello spirito d'amore e della intelligenza, che in se contengono, sembrano piuttosto spropositi, che sentimenti dalla ragione diretti giusta appunto ciò, che si osserva ne' divini Cantici di Salomone e negli altri Libri della Divina Scrittura, ne' quali non potendosi con espressioni volgari ed usitate dar ad intendere la copia dei loro significati, lo Spirito Santo con istrane figure e similitudini parla misterj. Donde ne segue, che per molto che n'abbian detto e ne vadan dicendo i Santi Dottori, non mai possono con parole finir di spiegarli. Siccome nè tampoco si può con tal mezzo esprimerli: e quindi ciò che d'ordinario di essi dichiarasi, è il meno che in se racchiudono. Essendosi adunque queste stanze in amore d'abbondevole intelligenza mistica composte, non si potranno esattamente interpretare, nè questo sarà il mio intendimento, ma solo di dar qualche lume in generale: il che tengo per lo partito migliore; essendo meglio lasciare i detti d'amore nella loro ampiezza, perchè ciascheduno di essi secondo la propria guisa e a misura della capacità del suo spirito si approfitti; di quello che restrignerli ad un significato, che al sapore di tutti non si addatti. Laonde, ancorchè in qualche maniera si spieghino, non accade a quella dichiarazione legarsi; perchè la mistica sapienza (la quale è diretta ad amore, di cui trattano le presenti stanze) non ha mestieri d'essere distintamente intesa per produrre nell'Anima l'effetto dell' amore e dell'affezione: procedendo alla guisa della Fede, mediante la quale amiamo Dio senza intenderlo con chiarezza. Per la qual cosa sarò molto breve, comecchè non potrò a meno di non istendermi in qualche parte, dove lo richiederà la materia, e presenterassi l'occasione di trattare e dichiarare alcuni punti ed effetti della orazione, molti de' quali accennandosi nelle stanze, non si potrà omettere di trattarne in parte. Lasciando però i più comuni, discorrerò brevemente de' più straordinarj, che avvengono all' Anime uscite già colla divina Grazia dallo stato de' principianti, e ciò per due ragioni. La prima per essersi scritte di molte cose intorno gl'Incipienti. La seconda perchè in esse parlo con persone, a cui nostro Signore ha fatta la Grazia di trarle da questi principj, portandole più addentro nel seno del suo divino amore. Così spero, che quantunque si pongano qui alcuni articoli di Teologia Scolastica circa il tratto interiore dell'Anima con Dio, non sarà inutile l'aver in tal guisa al puro dello spirito alquanto parlato. Perchè sebbene manca ad alcune della Teologia Scolastica l'esercizio, per mezzo di cui s'intendono le divine verità, non manca loro però quel della Mistica, che si apprende per via d'amore, in cui non solamente le cose s'intendono, ma unitamente si assaggiano.

II. E perchè ciò che dirò, (e voglio ad ogni miglior giudizio assoggettare, e totalmente a quello della S. M. Chiesa) trovi maggior fede, non intendo di affermare cosa alcuna, appoggiandomi alla sperienza, che sia in me seguita, nè a ciò che in altre persone spirituali io abbia scoperto, o da loro inteso; (comecchè dell'una e dell'

altra

altra sperienza io pensi di far uso) ma solo a ciò che colle autorità della divina Scrittura sia confermato; e quelle cose almeno dichiarando, che saranno ad intendersi le più difficili. Nella qual Opera osserverò l'ordine seguente, ponendo prima le sentenze secondo il testo latino, e in appresso dichiarandole al proposito di ciò che saranno. Distenderò in primo luogo tutte le stanze insieme, e dopo ciascheduna da per se a fine di spiegarla, e lo farò di verso in verso, ponendolo al principio della sua dichiarazione.

STANZE FRA L'ANIMA E LO SPOSO.

I.

Sposa. *AH dove ti celasti,*
Me in gemiti lasciando, o mio Diletto?
Come Cervo n'andasti;
Piagata io mi trovai:
T'uscii dietro, eri gito, e in van gridai.

II.

Pastori, o voi che andrete
Lungo i vostri recinti al colle erboso,
Se per sorte vedrete
Chi più d'ogn' altro adoro,
Ditegli, che languisco, e peno, e moro.

III.

Cercando il caro Amore,
Andrò per questi monti, e queste sponde;
Nè coglierò mai fiore,
Nè temerò di fiere;
Passando i forti luoghi, e le frontiere.

IV.

O folte selve oscure,
Qui con sua man del caro ben piantate;
O voi prati, o verdure,
Di vaghi fior vestite,
Se il suo bel piè per voi passò, mi dite?

V.

Risposta delle creature. *Mille grazie versando,*
Passò per queste selve agile, e snello;
Mentre le andò mirando,
Solo col suo bel volto
Fè, ch'ogni bel rimase in esse accolto.

VI.

Sposa. *Ahi chi potrà sanarmi!*
Deh tutto in vero a me ti stringi, e dona;
Non voler inviarmi
Più messaggieri, quando
Non mi sanno essi dir quel, che dimando.

VII.

Ciascun, che in te s'appaga,
Di te mille bellezze a me descrive;
E ciascun più m'impiaga,
E mi sembra morire,
Sentendo un non so che, che non san dire.

VIII.

Vita e tu reggi ancora,
Se vivere non puoi, dove tu vivi?
Bastando, onde tu mora,
I dardi, ch'ai nel seno
Da quel, che in lui tu concepisci appieno?

IX.

Perchè s'ai tu piagato
Questo core, tu sano a me nol rendi?
E giacchè l'hai furato,
Tal perchè lo lasciasti,
Senza teco portar quel, che rubasti?

X.

Smorza le pene, sei
Quel solo tu, ch'in me calmar le puote.
Te veggan gli occhj miei,
Che lor sei lume e face,
E per te solo aprirli or a me piace.

XI.

Scopri la tua vezzosa
Faccia, e tua vista, e tua beltà m'uccida.
Solo può l'amorosa
Sanar doglia sì dura
Del caro ben l'aspetto, e la figura.

XII.

O fonte cristallino,
Se fra queste tue immagini d'argento
Formassi repentino
I cari occhj bramati,
Che stanmi in cor, ma sol confusi, e ombrati!

XIII.

Deh gli allontana, Amato,
Ch'io passo, e volo. Sposo. *Ah mia Colomba*
Spunta il Cervo piagato
Dalla collina erbosa,
E del tuo velo al ventilar riposa. *torna;*

XIV.

Sposa. *Caro mio, gli erti monti,*
Le solitarie ombrose erme vallette,
Le strane isole, e i fonti
Di schiette acque sonore,
E l'amoroso sibilar dell'ore.

XV.

La riposata e queta
Notte sul primo biancheggiar dell'Alba,
La musica secreta,
Solitudin sonora,
La cena, che conforta, ed innamora.

XVI.

Prendiam le Volpicelle,
Poichè la nostra vite omai fiorio.
Di fresche rose e belle
Noi la pina trecciando,
Sulla collina alcun non vada errando.

XVII.

Languisci o Borea, è sorto
Austro gentil, che i casti amori avviva.
Soffia pel mio bell'orto;
Spirino i dolci odori,
E il mio Tesor si pascerà tra i fiori.

XVIII.

O Ninfe di Giudea,
Mentre tra i pinti fiori, e i bei rosetti
L'ambra olezza, e ricrea,
Da' borghi una non esca,
Nè starsi fuor di queste soglie incresca.

XIX.

Dentro, o Caro, ti cela, Sposo.
E la tua faccia alle montagne volgi.
Deh taci, e non lo svela,
Ma le compagne mira
Di chi per piagge estrane il piede aggira.

XX.

Snelli augelletti, bionde
Lionze, Cervi, e saltatrici Damme,
Monti, vallette, sponde,
Chiare acque, aure, & ardori,
E voi notturni vigili timori:

XXI.

Per le soavi lire,
Per le Sirene io vi scongiuro intanto,
Cessino le vostr'ire;
Nè sia percosso il muro,
Onde il bel sonno suo sia più sicuro.

XXII.

Entrò l'amante Sposa
Nel desiato giardinetto ameno,
E lieta inchina, e posa
Il bel collo beato
Sopra le dolci braccia dell'Amato.

XXIII.

Sotto un melo ti scorsi,
Qui mia Sposa ti fei con dolce nodo;
Qui la mia man ti porsi,
E qui fosti difesa,
Dove la madre tua fu vinta, e presa.

XXIV.

Nostro letto fiorito, Sposa.
Da tane di Lion cinto d'intorno,
Di porpora vestito,
In pace edificato,
Di mille aurati scudi incoronato.

XXV.

Su tue care orme mille
Scorrono il bel cammin giovani amanti,
Al tocco di faville,
Al rinforzato vino,
Fuori versando balsamo divino.

XXVI.

Nella più interna cella
Io bevei dell'Amato, e fuori uscita
Alla pianura bella
Obbliando io men' gia,
E la greggia perdei, che mi seguia.

XXVII.

XXVII.

Quivi il ſuo petto diemmi,
E qui dolce ſcienza in ſen m' infuſe,
Ed io tutta ſua femmi,
Nè ſerbando a me coſa,
Quivi promiſi a lui d'eſſer ſua Spoſa.

XXVIII.

Di lui tutta ſon' io,
Ogni ſpirto e virtù per lui s'adopra:
Già la mia greggia obblio,
Nè curo altro, nè penſo,
Che d'arder tutta in quell' amore immenſo

XXIX.

Che ſe all' aperto uſcita,
Non fia, ch' occhio mortal mi vegga o trovi,
Dite, ch' ella è ſmarrita,
Amor ſeguendo: oh quale
E' alla perdita mia guadagno eguale!

XXX.

Di ſmeraldi, e di roſe,
Colte ne' freſchi matutini albori,
Ghirlandette vezzoſe,
Nell' amor tuo fiorite,
Intreccierem con un mio crine unite.

XXXI.

Da quel, che contemplaſti
Solo crine ondeggiar ſul collo mio,
Sul mio collo il miraſti,
Preſo foſti e legato,
E in un degli occhj miei ti ſei piagato.

XXXII.

Qualor mi vagheggiavi,
In me tua grazia il tuo volto imprimea.
Quindi vieppiù mi amavi,
E degno il mio ſi fea
Quello adorare in te, che in te vedea.

XXXIII.

Ben mio, deh non ſprezzarmi,
Se foſchi trovi in me neri colori.
Or tu ben puoi mirarmi,
Se dacchè mi miraſti,
Grazia, vezzo, beltade in me laſciaſti.

XXXIV.

Spoſo.

La bianca Colombella
Col pacifico ramo all' arca riede;
E già la Tortorella
Sua compagnia bramata
Per le verdi riviere ha ritrovata.

XXXV.

Nel deſerto vivea,
E nel deſerto il nido ſuo ripoſe.
Colà ſcorta le fea
Da ſola a ſol l'Amato,
Pur nel deſerto anch' ei d'amor piagato.

XXXVI.

Spoſa.

Deh godiamci, o Ben mio,
Andiamo, e ſia mio ſpecchio il tuo bel viſo.
Al monte, al colle, al rio,
Dove umor puro è accolto,
Penetrar non ti ſpiaccia, ov' è più folto.

XXXVII.

Quindi all' alte caverne
Toſto il piè porterem dell' alma Pietra,
Ben profonde ed interne.
Là entro ne andrem poi,
Gli umor ſuggendo de' granati tuoi.

XXXVIII.

Qui tu mi moſtrerai
Quel, che l'Anima mia da te pretende.
Qui toſto mi darai,
O gioia, o vita mia,
Quel, che l'altr' ier mi deſti, ed or vorria.

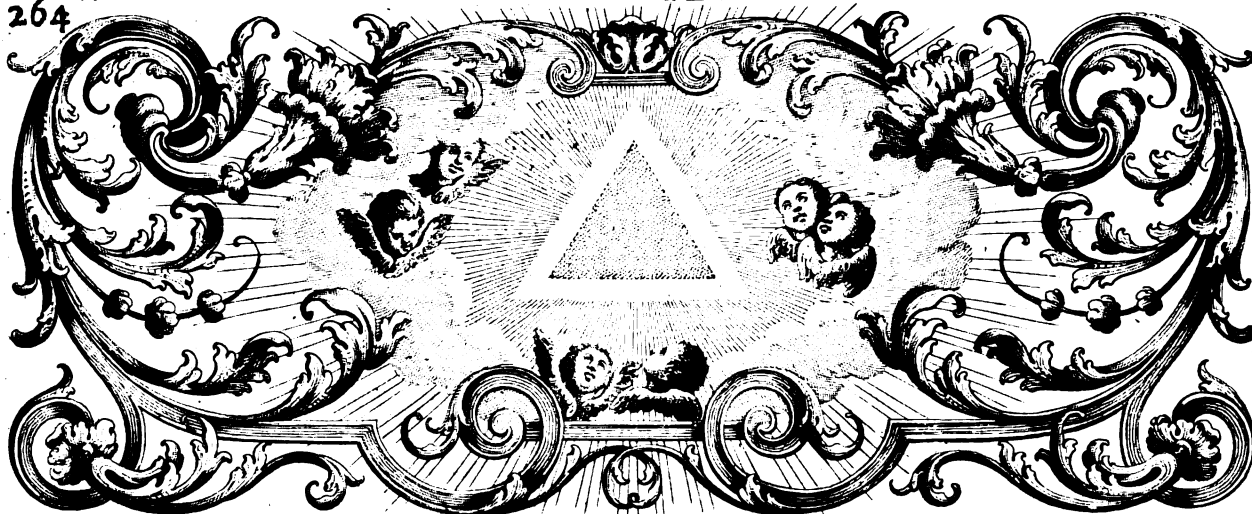
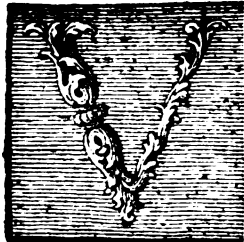
XXXIX.

L'aura, che ſpira a noi,
Di Filomena i queruletti accenti,
La ſelva, e i fregi ſuoi,
Nella notte ſerena
Con dolce ardor, che ſtrugge, e non dà pena.

XL.

Neſſun mirarla oſava,
Nè comparire Aminadabo ardia.
L'aſſedio alfin poſava;
E a veder l'acque vive
Scendean i Cavalier lungo le rive.

I L F I N E.

AR-

ARGOMENTO.

3. *L'Ordine, che tengono queste stanze, è dal tempo, in cui un' Anima comincia a servire a Dio, sino a quello in cui giugne all'ultimo stato di perfezione, che si è il Matrimonio spirituale. Quindi si accennano in esse i tre stati o vie dell'esercizio di spirito, per le quali passa l'Anima, finchè al sopraddetto stato perviene, e sono la via purgativa, l'illuminativa, e l'unitiva, e si spiegano intorno a ciascheduna alcune loro proprietà ed effetti. In primo luogo si tratta de' principianti, cioè della via purgativa. Le stanze più avanti concernono i proficienti, nel quale stato si fa lo Sposalizio spirituale, e questa è la via illuminativa. In appresso le seguenti spiegano la via unitiva, che si è quella dei perfetti, in cui si celebra il Matrimonio spirituale. La quale via unitiva e de' perfetti segue alla illuminativa de' proficienti. Le ultime stanze fanno menzione dello stato Beatifico, al quale già l'Anima aspira in quello stato perfetto.*

COMINCIA
LA DICHIARAZIONE
DELLE STANZE.

ANNOTAZIONE

sopra la seguente Stanza, ch'è la prima.

4. Enendo l'Anima a riflettere sopra ciò, che di fare è obbligata; e osservando, che [1] la vita è breve, [2] e il sentiero dell'eterna Vita angusto; [3] che il Giusto appena si salva, che le cose del mondo son vane ed ingannevoli, che tutto, [4] come le discorrenti acque, finisce e manca; e che il tempo è incerto, il conto stretto, la perdizione molto facile, ed altrettanto difficile la salute: conoscendo dall' altra parte il debito grande, che a Dio la strigne, il quale solamente per se la creò, (il perchè di tutta la sua vita gli deve la servitù) ed unicamente per se medesimo l'ha redenta, onde gli è di tutto il restante debitrice e del-

[1] *Jobi* 14. 5. [2] *Matth.* 7. 14. [3] 1. *Petri* 4. 18. [4] 2. *Reg.* 14. 14.

della corrispondenza in amore con tutta la sua volontà; e mille altri beneficj le ha fatto, per cui se gli conosce obbligata anche prima che nascesse: ponderando pure che una gran parte di sua vita andò senza frutto al vento, e [1] che di tutto questo dall'uno all'altro estremo deve renderne sino all'ultimo quattrino ragione, quando [2] scrutinerà Iddio con accese candele Gerusalemme: e che [3] l'ora è già tarda e forse l'ultima del giorno per prendere a sì gran male e danno compenso: massimamente sentendo Dio molto sdegnato e nascoso, perchè ha voluto ella dimenticarsi a tal segno di lui, trattenendosi fra le creature: tocca l'Anima da interna pena e timor di cuore per sì gran pericolo di perdersi, a tutte le cose rinunziando, e gittando di braccio ogni altro affare, senza l'indugio d'un giorno e neppur d'un'ora con ansietà e gemiti dal cuore spremuti, ferita già essendo dal divino amore, comincia ad invocare il suo Diletto e dice:

STANZA PRIMA.

Ah dove ti celasti,
Me in gemiti lasciando, o mio Diletto?
Come Cervo n'andasti;
Piagata io mi trovai:
T'uscii dietro, eri gito, e in van gridai.

DICHIARAZIONE.

5. IN questa prima stanza l'Anima innamorata del Verbo, ch'è figliuolo di Dio e suo Sposo, desiderando per mezzo della chiara ed essenziale visione a lui unirsi, le ansietà del suo amore gli espone, querelandosi della di lui lontananza: tanto più che avendola egli del suo amore ferita e piagata, (mediante il quale da tutte le create cose e da se medesima è uscita) debba tuttavia l'assenza soffrire del suo Diletto, non isciogliendola ancora della mortal carne, onde il potesse nell'eterna Gloria godere, e perciò dice:

Ah dove ti celasti?

come se dicesse: Verbo Sposo mio, additami il luogo, dove ti sei nascosto: nelle quali parole gli chiede, che la sua Divina Essenza gli scopra; poichè il luogo, entro di cui si sta il Divin Figliuolo celato, è secondo S. Giovanni [4] il seno del Padre, cioè la Divina Essenza, la quale da ogni mortal guardo è lontana, e a qualsivoglia umano intelletto nascosta: per la qual cosa favellando Isaia [5] col Signore disse: *Vere tu es Deus absconditus*. Tu per verità sei un Dio nascoso. Dove è da avvertire, che per grandi comunicazioni, e presenze di Dio, e alte e sublimi notizie di lui che abbia l'Anima in questa vita, non è quello essenzialmente Dio, nè ha con lui appartenenza; per la qual cosa è in verità anche all'ora all'Anima celato, e le conviene giudicarlo sempre al di sopra di tutte queste grandezze nascoso, e come tale rintracciarlo dicendo: *Ah dove ti celasti?*

6. Posciachè nè l'alta comunicazione nè la sensibile presenza sono una certa testimonianza d'averlo graziosamente dinanzi; nè l'aridità e la privazione nell'Anima di tutto il sopraddetto provano l'assenza di Dio da essa. A ragion di che disse il Profeta Giobbe [6]: *Si venerit ad me, non videbo eum: si abierit, non intelligam*. Se verrà a me, non lo vedrò, e se andrassene da me, non lo penetrerò. Nelle quali parole si dà ad intendere, che sentendo l'Anima qualche grande comunicazione, o sentimento, o notizia spirituale, non perciò deve persuadersi, che quel che sente sia possedere o vedere chiaramente e essenzialmente Dio; o che quello sia un tener più dappresso Dio, o un essere più in Dio: quantunque infatti fosse di molto ciò che prova. Che se tutte queste sensibili e spirituali comuni-

[1] *Matth.* 5. 26. [2] *Sophon.* 1. 12. [3] *Matth.* 20. 6. [4] *Joann.* 1. 18. [5] *Isaiæ* 45. 15.
[6] *Jobi* 9. 11.

cazioni le mancassero, rimanendosi ella arida, oscura, e abbandonata, non per questo deve pensare, che le manchi Dio più in questo che in altro stato; posciachè realmente nè può saper di certo nell'uno d'essere in Grazia di Dio, nè d'esserne priva saper nell'altro, dicendo il Savio [1]: *Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit*. Niuno comprende, se dinanzi a Dio sia degno d'amore o d'abborrimento. Di maniera che l'intendimento principale dell'Anima in questo verso non è soltanto di chiedere l'affettiva e sensibile devozione, in cui non v'è certezza nè chiarezza, che si possegga in questa vita lo Sposo; ma principalmente di chiedere la chiara presenza e Visione della sua Essenza, della quale brama d'essere certificata e soddisfatta nell'altra. Questo medesimo significò la Sposa ne' divini Cantici, allorchè desiderando d'unirsi colla Divinità del Verbo suo Sposo, la dimandò al Padre, dicendogli: [2] *Indica mihi .... ubi pascas, ubi cubes in meridie*. Accennami, dove tu ti pasci, e dove riposi sul mezzo giorno. Conciosiachè il chiedere, che le additasse, dove si pasceva, era chiedere, che l'Essenza del Divin Verbo suo figliuolo le dimostrasse; non pascendosi in altra cosa il Padre, che nel suo unigenito Figliuolo, poichè si è la gloria del Padre: E ricercandogli, che le mostrasse il luogo, in cui si metteva a giacere, egli era un ricercargli la medesima cosa: siccome il Figliuolo solo è il diletto del Padre, il quale in altro luogo non giace, nè in altra cosa capisce che nel suo amato Figliuolo, in cui tutto si adagia, tutta la sua Essenza comunicandogli sul mezzo giorno, che significa l'eternità, in cui sempre lo genera, e lo ha generato. Questo pascolo adunque è il Verbo Sposo, presso di cui il Padre nella sua infinita Gloria si pasce; ed egli pure è il fiorito letto, sopra di cui con infinito amoroso piacere riposa, profondamente celato ad ogni mortal guardo ed a qualunque creatura. Di ciò fa ricerca la Sposa in questo luogo, allorchè dice:

Ah dove ti celasti?

7. E perchè questa sitibonda Anima venga a trovare il suo Sposo, ed unirsi con esso mediante l'amorosa unione, per quanto è possibile in questa vita, e mitighi la sua sete con questa goccia quasi di lui, che si può quaggiù gustare, sarà ben fatto, (poichè al suo Sposo la dimanda, prendendolo per mano) che le rispondiamo, accennando ad essa il più certo luogo, entro di cui si nasconde; acciocchè quivi senza dubbio lo trovi con quella perfezione e sapore, che ponno in questa vita aversi, e quindi non cominci ad andar vagando dietro i vestigj delle sue compagne. Per la qual cosa è duopo notare, che il Verbo Figliuolo di Dio insieme col Padre e collo Spirito Santo essenzialmente e di presenza nell'intimo essere dell'Anima sta nascosto. L'Anima per tanto, che deve rinvenirlo, deve pure coll'affetto e colla volontà da tutte le cose uscire, e dentro di se medesima entrare in un sommo raccoglimento, essendo per essa, come se non fossero, tutte le cose. Che perciò Sant'Agostino, favellando con Dio nei Soliloquj diceva: *Io non ti trovava, o Signor, di fuori, poichè mal colà ti rintracciava, dimorando tu al di dentro*. Sta dunque Dio nell'Anima nascosto, e qui lo deve amorosamente il buon Contemplativo cercare dicendo:

Ah dove ti celasti?

8. Su via dunque, o Anima fra tutte le creature bellissima, che tanto brami di sapere il luogo, dove il tuo Diletto soggiorna, per andarne in traccia, e con esso unirti; già ti si dice, che tu medesima sei la stanza, in cui dimora, e il ritiro e il nascondiglio che il cela. Cosa in verità di grande consolazione ed allegrezza per te il vedere, che

[1] *Eccles.* 9. 1. [2] *Cant.* 1. 6.

che ogni tuo bene e speranza ti sta così dappresso, che abita in te, o per meglio dire, tu non puoi stare senza di loro: [1] *Ecce enim Regnum Dei intra vos est*, dice lo Sposo: Ecco che il Regno di Dio entro di voi si ritrova. E il suo servo San Paolo soggiugne: [2] *Vos enim estis templum Dei*. Voi siete il tempio di Dio. Egli è pur di grande piacere all' Anima lo intendere, che non mai Dio si ritira da essa, comecchè sia in peccato mortale; quanto poi meno da quella, che vive in Grazia. Che di più, o Anima, vuoi o cerchi fuori di te, quando serbi dentro di te le tue ricchezze, i tuoi piaceri, la tua soddisfazione, la tua sazietà, e il tuo Regno, vale a dire il tuo Caro, che desideri e cerchi? Godi e rallegrati con esso lui nel tuo interiore raccoglimento, poichè lo hai sì vicino. Qui lo ama, qui lo desidera, qui lo adora, e non ire a cercarlo fuori di te; poichè ti distraerai, ti stancherai, nè ti verrà fatto di trovarlo, nè di goderlo più certamente, o più tosto, e più dappresso che dentro di te. Una sola cosa dà pena, che comecchè stia dentro di te, vi sta però nascoso. Quindi è di gran vantaggio sapere il luogo, entro di cui sta celato, per quivi farne sicuramente ricerca. E questo è ciò, che tu pure qui, o Anima, chiedi con amoroso affetto dicendo:

Ah dove ti celasti?

9. Tuttavia però soggiugni: Poichè entro di me si sta colui, che ama l'Anima mia, com'è ch'io non lo trovo e non lo sento? La cagione si è, perchè egli si sta nascosto, e tu similmente per trovarlo e sentirlo non ti nascondi. Avvegnachè colui, il quale una nascosta cosa vuol ritrovare, è duopo ch' entri di soppiatto e fino al nascondiglio, dov'ella sta; ed allorchè la ritrova, esso pure al par di quella è nascoso. Essendo adunque il tuo amato Sposo il tesoro nel campo dell' Anima tua occultato, per lo quale il saggio Mercadante [3] tutte le sue cose impiegò, sarà forza per ritrovarlo che tu, ogni tua cosa pur dimenticandoti, e da tutte le creature allontanandoti, nel ritiramento interiore dello spirito ti nasconda; [4] e dietro a te la porta chiudendo, (cioè la tua volontà a qualunque cosa) tu preghi occultamente il tuo Padre. Quindi rimanendo con esso celata, allora lo sentirai di nascoso, lo amerai e goderai di nascoso, e con esso di nascoso, vale a dire sopra tutto ciò, a che ponno la lingua e il senso arrivare, ti compiacerai. Su via dunque, Anima bella, poichè già sai, che il tuo desiderato Amatore nel tuo seno si sta nascosto, proccura di startene con lui ben appiattata, e nel tuo medesimo seno con amorosa affezione lo abbraccierai e sentirai. Attendi che a questo nascondiglio egli per bocca di Isaia ti chiama, dicendo: [5] *Vade . . . intra in cubicula tua, claude ostia tua super te, abscondere modicum ad momentum*. Va, entra nelle tue stanze, chiudi dietro a te le tue porte, (cioè tutte le tue potenze a qualsivoglia creatura) nasconditi alquanto, quando pur fosse un momento, vale a dire per questo momento della vita temporale; poichè se in questo breve spazio di vita tu, o Anima, con ogni cautela il tuo cuore custodirai, fuor d'ogni dubbio, come dice il Savio, [6] ti darà il Signore ciò, che più avanti esprime colle parole del medesimo Isaia. [7] *Dabo tibi thesauros absconditos, & arcana secretorum*. Io ti darò gli occulti tesori, e la sostanza e i misterj de' segreti ti scoprirò. La quale sostanza de' segreti è il medesimo Dio, perchè Dio è la sostanza della Fede e il concetto di essa, e la Fede è il segreto ed il mistero. E quando si rivelerà e manifesterà ciò, che la Fede ne tien coperto, cioè le cose di Dio più perfette, come dice S. Paolo, [8] allora si scopriranno all' Anima la sostanza e i misterj de' segreti. Quan-

[1] *Lucæ* 12. 21. [2] *ad Cor.* 6. 16. [3] *Matt.* 13. 44. [4] *Matt.* 6. 6. [5] *Isaiæ* 26. 20.
[6] *Prov.* 4. 23. [7] *Isaiæ* 48. 3. [8] 1. *ad Cor.* 13. 16.

tunque però in questa mortal vita non sia per giugnere l'Anima, per molto che si nasconda, a un sì puro grado di penetrarli, come nell'altra; nulladimeno se alla guisa di Mosè [1] si appiatterà nella caverna della pietra, che si è la vera imitazione della perfetta vita del Figliuolo di Dio Sposo dell'Anima, protegendola Iddio colla sua destra, meriterà che le scoprano le spalle di Dio: il che significa arrivare in questa vita a tanta perfezione, sicchè per amore al sopraddetto Figliuolo di Dio suo Sposo si unisca, ed in lui si trasformi: E per tal modo si senta ad esso unita, e ne' suoi misterj sì addottrinata e sapiente, che per quanto appartiene al conoscerlo in questa vita, non le sia più forza di dire:

Ah dove ti celasti?

10. Già si è, o Anima, spiegato, in qual maniera tu devi adoperarti per ritrovare nel tuo nascondiglio lo Sposo. Se però tu brami novellamente udirne a ragionare, ascolta una parola di sostanza e di verità inaccessibile ripiena, cioè: Cercalo in Fede e in amore senza voler trarne da veruna cosa soddisfazione, nè goderne, nè intenderne più di quello che ne devi sapere. Questi due sono come i garzoni d'un cieco, che ti guideranno per ignoti sentieri colà, dov' è Dio nascosto. Poichè la Fede, che si è il segreto da noi descritto, esprime i piedi, onde va l'Anima a Dio; e l'amore è la scorta che l'incammina: per modo che trattando ella e maneggiando questi segreti e misterj della Fede, meriterà che le discopra l'amore ciò, che in se contiene la Fede, vale a dire lo Sposo, ch'ella, siccome abbiam detto, [2] per mezzo della Grazia spirituale e della divina unione desidera in questa vita, e nell' altra per mezzo della essenzial Gloria godendolo a faccia scoperta, e non più in modo alcuno nascosto. Frattanto però, quantunque l'Anima alla sopraddetta unione pervenga, (di cui non si può dare in questa vita più alto stato) siccome secondo le cose dette di sopra sta lo Sposo tuttavia nel seno del Padre ad essa celato, ed è questa la guisa, ond'ella brama nell' altra vita goderlo; così sempre dice:

Ah dove ti celasti?

11. Molto bene adoperi, o Anima, cercandolo sempre di nascoso; perchè a Dio non poco t'innalzi, ed assai te gli accosti, giudicandolo per più alto e profondo di quanto mai tu puoi penetrare. Non ti arrestare adunque nè punto nè poco in ciò, che ponno comprendere le tue potenze: voglio dire che non ti appaghi mai di ciò, che intendi di Dio, ma di ciò piuttosto che di lui non intenderai; e non ti fermare giammai in amare e compiacerti di quelle cose, che circa Dio capisci o senti; ma invece ama e dilettati intorno a ciò, che di esso non puoi intendere nè sentire: e questo si è, come abbiam detto, [3] il cercarlo in Fede. Poichè essendo Iddio, siccome pure dicessimo, inaccessibile e nascoso, per quanto ti paia di trovarlo, di sentirlo, e d'intenderlo, sempre lo devi giudicare nascoso, e servirlo come nascoso e in occulto. Nè avvenga mai di te, come di molti sciocchi, che pensano bassamente di Dio, avvisandosi, che quando non lo intendono, o non ne traggon piacere, o non lo sentono, allora Dio sia più lontano e celato: avverandosi anzi la cosa al contrario, cioè che quanto meno lo intendono, tanto più a lui si avvicinano; poichè come dice il Profeta Davidde: [4] *Posuit tenebras latibulum suum*. Pose in luogo di suo nascondiglio le tenebre. Accostandoti quindi a lui, necessariamente la fiacchezza degli occhi tuoi ha da provare le tenebre: che per ciò ben fai a tener Dio per nascoso in qualsivoglia tempo sì di prosperità, come di avversità, o spirituale, o temporale, e per conseguenza a lui gridare dicendo: *

Ah dove ti celasti?

Me

[1] *Exod.* 33. 22. [2] *Sopra num.* 6. [3] *Sopra num.* 5. [4] *Psal.* 17. 12.

Me in gemiti lasciando, o mio Diletto.

12. Lo chiama *Diletto* per muoverlo vie più, ed alla sua dimanda piegarlo; perchè quando Dio è da noi amato, con grande agevolezza alle richieste del suo amante dà orecchio, dicendolo esso per S. Giovanni colle seguenti parole: [1] *Si manseritis in me....... quodcumque volueritis, petetis, & fiet vobis*. Se durerete a soggiornare in me, chiederete qualunque cosa vi piaccia, e sarà fatta. Laonde può allora l'Anima veramente chiamarlo *Diletto*, quand'ella dimora intieramente in lui, non avendo fuor di lui ad altra cosa il cuore attaccato; e quindi col pensiero d'ordinario intorno ad esso si aggira. Per difetto della qual cosa disse Dalila a Sansone: [2] *Quomodo, dicis quod amas me, cum animus tuus non sit mecum?* In qual maniera poteva egli dire d'amarla, se non istava coll'animo seco? * Nel qual animo s'includono il pensiero e l'affetto. Per lo che alcuni chiamano lo Sposo *Diletto*, e pur non è daddovero il loro Diletto, perchè non tengono occupato tutto in esso il loro cuore: e quindi la loro dimanda non è dinanzi a Dio di tanto valore, e non è esaudita incontanente; sin a tanto che perseverando nell'orazione, non vengono ad intrattenere l'animo più assiduamente con Dio, e stabilire maggiormente il cuore in lui per mezzo dell'amorosa affezione, non ottenendosi da Dio cosa alcuna, fuorchè per via d'amore.

13. Intorno poi a quel, che tosto soggiugne: *Me in gemiti lasciando*, si deve notare, che la lontananza del Diletto fa gemere continuamente l'amante; poichè siccome fuor di lui non ama altra cosa, così in niuna cosa trova riposo o alleggerimento. Laonde da ciò si conoscerà chi daddovero ama Dio, se di niuna cosa, che ad esso sia inferiore, si chiama pago. Sebbene perchè dico pago? Mentre, comecchè tutte insieme le cose ei possedesse, non ne sarebbe contento; anzi quante più ne avrà, tanto meno ne rimarrà soddisfatto; poichè la soddisfazione del cuore non si trova nel possedimento delle cose, ma nell'essere spoglio di tutte, e nella povertà dello spirito. Conciosiachè consistendo in questa la perfezione d'amore, in cui Dio si possiede; con molto stretta e particolar Grazia esso vive nell'Anima in questa vita, allorchè a codesta povertà con qualche compiacenza, non però con piena sazietà, ella è arrivata: essendochè Davidde, quantunque sì perfetto, la sperava soltanto in Cielo, dicendo: *Satiabor, cum apparuerit Gloria tua*. Quando si scoprirà la tua Gloria, allora mi sazierò [3]. Non le bastano adunque la pace, la tranquillità, ed il contento del cuore, quali acquistar può l'Anima in questa vita, perchè lasci di mettere dentro di se qualche gemito, sebbene pacifico e non penoso, prodotto dalla speranza di ciò, che le manca. Conciosiachè il gemito va alla speranza unito, siccome quello, che per testimonianza dell'Appostolo mandavano sì egli che gli altri, comecchè perfetti, dicendo: [4] *Nos ipsi primitias spiritus habentes, & ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes*. Noi stessi, che pur godiamo le primizie dello spirito, dentro di noi gemiamo, aspettando l'adozione de' figliuoli di Dio. Questo gemito adunque chiude qui l'Anima dentro di se nell'innamorato cuore; perchè dove ferisce l'amore, di là esce il gemito della ferita, gridando sempre per dolore della sua lontananza; maggiormente quando, avendo già ella assaggiata qualche dolce e saporita comunicazione dello Sposo, e poscia allontanandosi egli, rimase d'improviso sola ed arida, e perciò disse senza indugio:

Come Cervo n'andasti;

14. Sopra di che è da notarsi, che ne' Cantici è paragonato dalla Sposa lo Sposo al Cervo, ed alla Capra selvaggia, dicendo: [5] *Similis est Dilectus*

[1] *Joann.* 15. 7. [2] *Jud.* 16. 15. [3] *Psal.* 16. 15. [4] *ad Rom.* 8. 23. [5] *Cant.* 2. 9.

ctus meus Capreæ, hinnuloque Cervorum. Il mio Diletto si rassomiglia alla Capra ed al figliuolo de' Cervi. Il che non si avvera solo per esser egli selvaggio e solitario, e perchè fugga dalle compagnie, come il Cervo; ma sibbene ancora per la velocità nel nasconderſi e nel mostrarsi; qual velocità suol usare nelle visite, che fa alle Anime divote, affine di accarezzarle, ed animarle, ed umiliarle, ed istruirle ne' disviamenti e nelle lontananze, che dopo cotali visite fa loro provare per isperimentarle: al quale effetto fa lor sentire con maggior dolore l'assenza, secondo che dà ora qui ad intendere colle seguenti parole, dicendo:

Piagata io mi trovai:

15. Come se dicesse: Non è sufficiente la pena e il dolore, che d'ordinario per la tua lontananza io patisco; poichè oltre di ciò piagandomi vie più l'amore colla tua saetta, ed accrescendomi la passione e il desiderio di vederti, fuggi con agilità di Cervo, e non ti lasci raggiugnere neppur qualche poco.

Per maggiore dichiarazione di questo verso è da sapersi, che oltre molte altre diversità di visite, che fa Dio all' Anima piagandola d'amore, suole mettere in uso alcuni infuocati segreti tocchi essi pure d'amore, i quali a guisa di saette di fuoco feriscono e trappassano l' Anima, e la lasciano tutta dell'amoroso fuoco cauterizata: e queste propriamente si chiamano ferite d' amore, delle quali favella l' Anima in questo luogo. Accendono tanto esse d' affetto la volontà, che si sta l'Anima in amorose fiamme per tal modo abbruciando, sicchè le pare in esse di consumarsi, e la fanno uscir di se, e rinovarsi tutta, e passare ad una nuova maniera d'essere quasi un'altra Fenice, che si abbrucia, e di nuovo rinasce. Della qual cosa parlando Davidde dice: [1] *Inflammatum est cor meum, & renes mei commutati sunt; & ego ad nihilum redactus sum, & nescivi*. Si è infiammato il mio cuore, e le reni mi si cangiarono; sicchè ad un nulla senza saperlo mi son ridotto. Gli appetiti e gli affetti (che qui sotto il nome di reni intende il Profeta) si commovono tutti, e per mezzo di quella infiammazione del cuore si trasformano in Divini; e l' Anima per via d' amore si risolve in nulla, niun' altra cosa sapendo che amore. In questo tempo segue il cangiamento di cotali reni con assai grave maniera di pena e di ansietà di veder Dio; per modo che pare intollerabile all'Anima il rigore, che con essa osserva l'amore, non perchè l'abbia ferita; (stimando ella piuttosto per salutevoli cotali ferite) ma perchè la lasciò penando così d' amore, e non la ferì più valorosamente, terminando d'ucciderla; acciocchè nella vita del perfetto amore a lui si unisse ed accoppiasse. Che perciò esaggerando ella e spiegando il suo dolore dice:

Piagata io mi trovai:

16. Vale a dire, lasciandomi così ferita e in istato di morte per la piaga del tuo amore, ti nascondesti con quanta prestezza un Cervo si nasconde. Questo senso viene ad essere tanto grande, perchè in quella ferita d' amore, che Dio apre nell' Anima, si solleva l' affetto della volontà con una improvisa prestezza al possedimento del Diletto, il di cui tocco sentì, e colla medesima prestezza ne prova l' assenza, e il non poterlo qui possedere, come desidera. E quindi sente subito allo stesso tempo il gemito, che manda per questa lontananza; poichè somiglianti visite non sono, come certe altre, in cui Dio ricrea l' Anima e la soddisfa, facendole queste soltanto più per ferire che per sanare, e più per affligere che per compiacere; e perciò servono ad avvivare la notizia, ed accrescere il desiderio, e per conseguenza il dolore e l'ansietà di veder Dio. Queste si chiamano ferite spirituali d' amore, che sono all'Anima saporitissime

[1] *Psal.* 72. 21. 22.

sime e desiderabili. Il perchè vorebbe ella star sempre soffrendo mille morti da queste lanciate, poichè la fanno uscir di se, ed entrare in Dio: la qual cosa ella spiega nel seguente verso dicendo.

T'uscii dietro, eri gito, e invan gridai.

17. Le ferite d'amore non possono essere medicate fuorchè da chi fece la piaga. E perciò quest'Anima ferita colla forza del fuoco, che la piaga cagiona, uscì dietro al suo Diletto, che l'aveva impiagata, gridando a lui, perchè la sanasse. Si avverta che questo uscire spiritualmente s'intende qui di due maniere, che vi sono d'andar dietro a Dio. La prima uscendo da tutte le cose: il che si fa coll'abborrimento e disprezzo loro. La seconda uscendo di se medesimo col dimenticarsene: il che si fa per mezzo del divino amore. Conciosiachè quando questo tocca l'Anima daddovero, come si va qui dicendo, di tal maniera l'innalza, che non la fa solamente di se medesima uscire per via della propria dimenticanza, ma dai proprj voleri eziandio, e dalle sue maniere, e dalle naturali inclinazioni la cava, gridando a Dio, come se gli dicesse: Mio Sposo, con quel tuo tocco, e con quella amorosa ferita cavasti l'Anima mia non solo da tutte le cose, ma la cavasti pure e la facesti uscir di se, (poichè a vero dire sembra, che dallo stesso corpo la tragga) e la sollevasti a te; mentre gridava ella dietro di te già da ogni cosa staccata, per unirsi a te solo.

Eri gito, e in van gridai.

18. Come se dicesse: allorchè io volli raggiugnere la tua presenza, non ti trovai, e restaimi separata dall'uno senza unirmi all'altro: penando sospesa sull'aura d'amore senz'appoggio nè di te nè di me. Ciò che qui l'Anima chiama uscire per andarsene in traccia del Diletto, chiama la Sposa nei Cantici levarsi, dicendo: [1] *Surgam, & circuibo civitatem; per vicos, & plateas quæram, quem diligit Anima mea. Quæsivi illum, & non inveni.... Vulneraverunt me.* Io sorgerò, e andrò in traccia di chi ama l'Anima mia; girando la Città per i borghi e per le piazze. Lo cercai, soggiugne, e non lo trovai, e mi ferirono. Il sorgere dell'Anima Sposa s'intende ivi, spiritualmente favellando, dal basso all'alto, ed è lo stesso che qui l'Anima dice uscire, cioè dalle sue maniere e dal basso amore all'alto amor di Dio. Dice però nel sopraddetto luogo la Sposa, che fu ferita, perchè non lo trovò. E qui l'Anima parimente si esprime, ch'è d'amore piagata, e che in tale stato lasciolla: il che significa, che l'innamorato vive sempre penando per la lontananza; poichè essendosi già consegnato a colui che ama, aspetta la ricompensa della propria consegna fatta, ed è la vicendevole consegna del Diletto a se, e tuttavia non se gli concede. Ed essendosi già egli in grazia del Diletto a tutte le cose ed a se medesimo perduto, non ha riportato dalla sua perdita alcun guadagno; poichè non possiede colui, che ama l'Anima sua.

19. Questa pena e questo sentimento per l'assenza di Dio suol essere tanto grande in coloro, che allo stato della perfezione vanno avanzando, e nel tempo di queste divine ferite, che se il Signore non vi provvedesse, ne morirebbero. Imperciocchè siccome hanno il palato della volontà sano, e lo spirito puro, e ben disposto riguardo a Dio, e di più nelle sopraddette cose si dà loro ad assaggiare qualche parte della dolcezza del divino amore, ch'essi sovra ogni modo appetiscono, vengono pure sopra ogni modo a patire; poichè quasi da una fenditura mostrandosi loro un immenso bene, e non essendo lor conceduto, viene ad essere ineffabile la pena, e il tormento.

STAN-

[1] *Cant.* 3. 2. & 5. 7.

STANZA SECONDA.

Pastori, o voi, che andrete
Lungo i vostri recinti al colle erboso,
Se per sorte vedrete,
Chi più d'ogn' altro adoro,
Ditegli, che languisco, e peno, e moro.

DICHIARAZIONE.

20. IN questa stanza l'Anima vuol servirsi di terze persone e di mediatori col suo Diletto, pregandoli che gli raccontino il suo dolore e la sua pena. E' infatti proprietà dell' amante, allorchè non può di presenza col suo Diletto comunicare, farlo per via de' migliori a lui possibili mezzi. Così l'Anima vuol qui far uso de' proprj affetti, e desiderj, e gemiti, come di messaggieri, che sanno pur bene al Diletto gli arcani del cuore manifestare; e quindi li prega che vadano, dicendo loro:

Pastori, o voi, che andrete

Chiamando Pastori i suoi desiderj, e gli affetti, e i gemiti, in quanto che pascono essi l'Anima de' beni spirituali. *Pastore* in fatti vuol dire pascitore, e mediante i sopraddetti Iddio se le comunica, e il divino pascolo le porge; laddove senza di essi scarsamente a lei si comunica. Poscia dice:

O voi, che andrete

Il che suona lo stesso quanto dire: que' che sarete da puro amore prodotti. Perciocchè non tutti gli affetti e i desiderj giungono a lui, ma que' soli, che anno l'origine da un vero amore.

Lungo i vostri recinti al colle erboso.

21. Chiama *recinti di Pastori* le Gerarchie e i Cori degli Angioli, per mezzo de' quali passano di Coro in Coro a Dio i nostri gemiti e le orazioni. Iddio pure qui si appella colle, essendo egli una somma altezza, e perchè in esso, quasi da un alto luogo, si riguardano e vedono i *recinti* superiori e gl'inferiori; ed a cui vanno gli Angioli offerendo le nostre orazioni, come abbiam detto, e disse l'Angelo a Tobia in questi sensi: [1] *Quando orabas cum lacrymis, & sepeliebas mortuos .... ego obtuli orationem tuam Domino.* Quando mescolavi colle lagrime le preghiere, e seppellivi i morti, io offersi le tue orazioni a Dio. Si ponno eziandio intendere sotto il nome di questi Pastori dell' Anima gli stessi Angioli; perchè non solo a Dio presentano le nostre suppliche, ma riportano pure i divini rescritti alle Anime nostre: pascendole alla guisa di buoni Pastori delle dolci comunicazioni ed inspirazioni di Dio, ch'egli pure per mezzo loro a noi concede; ed oltre a ciò ne protegono e difendono dai lupi, che sono i Demonj. O adunque intenda per questi Pastori gl'affetti, o gli Angioli, tutti desidera l'Anima che si frappongano, e le siano mediatori presso il suo Diletto, e quindi dice a tutti:

Se per sorte vedrete

22. Il che non distingue dal dire: Se per mia buona sorte e ventura giugnerete alla sua presenza, di maniera che egli vi vegga e vi ascolti. Dove si rifletta, che (quantunque sia vero, che Dio tutto sa ed intende, e, come dice Mosè, [2] persino gli stessi pensieri dell' Anima vede e nota) allora si dice veder egli le nostre necessità ed orazioni, o ascoltarle, quando vi porge rimedio, o l' esaudisce; posciachè non qualsivoglia necessità e petizione arriva all' alto grado, che Dio l'ascolti per adempirla; sin a tanto che negli occhi suoi non siano pervenute alla convenevole opportunità, e al tempo, e numero prefisso; ed allora si dice, che le vede e le ode: come si rende chiaro nell' Esodo, che dopo quattrocent' anni, dacchè i figliuoli d' Israello erano stati nella servitù d' Egitto oppressi, disse Dio a Mosè: [3] *Vidi afflictionem populi mei .... & descendi, ut liberem eum.* Ho veduto l' afflizione del mio popolo, e per liberarnelo a lui son disceso: ancorchè sem-

[1] 1. Tob. 12. 12. [2] Deut. 31. 21. [3] Exod. 3. 7. 8.

sempre avesse veduta la loro afflizione. Similmente parlò S. Gabriello a Zacheria,[1] che non temesse, poichè aveva già Iddio la sua orazione udita, dandogli il figliuolo, che da molti anni gli era andato chiedendo: quantunque sempre quella orazione avesse ascoltata. Nella stessa maniera deve intendere ciascun'Anima, che quantunque Dio non sovvenga tosto alla sua necessità e preghiera, non per questo lascierà di prestarle in tempo opportuno soccorso: essendo egli a detto di Davidde[2] il sovvenitore nelle opportunità e nella tribolazione; purchè non si perda ella d'animo e perseveri. Questo adunque vuol qui l'Anima esprimere, quando dice:

Se per sorte vedrete

Vale a dire se per avventura è giunto il tempo, in cui gli torni bene d'esaudire le mie dimande.

Chi più d'ogn' altro adoro,

23. Il che significa sopra tutte le cose. E questo si avvera, quando non si frappone all'Anima cosa alcuna, che l'impigrisca nel fare o patire qualsivoglia cosa di suo servigio. E quando pur l'Anima può affermare con verità ciò, che nel seguente verso contiensi, allora è segno che sopra tutte le cose lo ama.

Ditegli, che languisco, e peno, e moro.

24. Nel qual verso rappresenta l'Anima tre necessità, cioè malattia, pena, e morte; poichè l'Anima, che da dovvero ama Dio con amore in qualche parte perfetto, nella di lui assenza patisce d'ordinario in tre maniere secondo le tre potenze dell'Anima, che sono intelletto, volontà, e memoria. Circa l'intelletto dice che languisce, perchè non vede Dio, ch'è la sanità dell'intelletto, secondo che parla per Davidde dicendo:[3] *Salus tua ego sum*. Io sono la tua salute. Intorno la volontà dice che pena, perchè non possiede Dio, che si è il refrigerio e il diletto della volontà giusta le parole dello stesso Davidde[4]: *Torrente voluptatis tuæ potabis eos*. Col torrente del tuo piacere ne sazierai. Quanto alla memoria si spiega, che muore, perchè ricordandosi, che manca di tutti gl' intellettuali beni, che si comprendono nel veder Dio, e dei diletti della volontà, che consistono in possederlo; e che di più le può facilmente avvenire d'essere per sempre di lui priva fra i pericoli e le occasioni di questa vita, patisce ad un tal ricordo un affanno simile a quel della morte: vedendo manifestamente che si trova senza il certo e perfetto possedimento di Dio, il quale è vita dell'Anima, conforme lo dice Mosè[5]: *Ipse est enim vita tua*. Egli certamente è la tua vita.

25. Queste tre maniere di necessità descrive eziandio Geremia ne' suoi Treni al Signore dicendo[6]: *Recordare paupertatis . . . absinthii, & fellis*. Ricordati della mia povertà, dell'assenzio, e del fiele. La povertà si riferisce all'intelletto, perchè ad esso appartengono le ricchezze della sapienza del Figliuolo di Dio, in cui per testimonio di S. Paolo tutti i suoi tesori sono racchiusi[7]: *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ absconditi*. L'assenzio, ch'è un'amarissima erba, ha rapporto alla volontà; poichè a questa potenza appartiene la dolcezza del possedimento di Dio, del quale essendo priva, piena d'amarezza rimane. Che poi l'amarezza abbia spiritualmente relazione alla volontà, si dimostra nell'Apocalissi, quando l'Angelo disse a S. Giovanni[8]: *Accipe librum, & devora illum, & faciet amaricari ventrem tuum*. Cioè che nel mangiare quel libro se ne sarebbe il suo ventre amareggiato: intendendo ivi per lo ventre la volontà. Il fiele riguarda non solo la memoria, ma tutte le potenze e forze dell'Anima; poichè il fiele significa la morte di essa secondo ciò, che accenna Mosè, favellando nel Deuteronomio dei condennati:[9] *Fel draconum vinum eorum, & venenum aspidum* in-

Mm

[1] *Lucæ* 1. 13. [2] *Psal.* 9. 10. [3] *Psal.* 34. 3. [4] *Psal.* 35. 9. [5] *Deut.* 30. 20.
[6] *Tren.* 3. 19. [7] *ad Col.* 2. 3. [8] *Apoc.* 10. 9. [9] *Deut.* 32. 33.

insanabile. Il vino loro sarà fiele di dragoni, e un insanabil veleno d' aspidi. Ilche significa quivi esser privo di Dio, che si è la morte dell'Anima.

26. Queste tre necessità e pene sono fondate nelle tre virtù Teologiche, Fede, Carità, e Speranza, le quali corrispondono alle sopraddette tre potenze secondo l'osservato ordine d'intelletto, volontà, e memoria. E' cosa degna di riflessione, che l' Anima nell'accennato verso non altro fa, che al Diletto la sua necessità e pena rappresentare; poichè colui, che discretamente ama, non si cura di chiedere ciò, che gli manca e brama; ma solo di esporre il suo bisogno, acciocchè il Diletto a suo piacere ne disponga: siccome quando la benedetta Vergine parlò al suo amato Figliuolo nelle nozze di Cana in Galilea, non dimandandogli direttamente il vino, ma soltanto dicendo: [1] *Vinum non habent*. Manca loro il vino. E le sorelle di Lazaro gli mandaron dicendo, non già che sanasse il fratello, ma che riflettesse, colui ch' egli amava esser malato: [2] *Domine, ecce quem amas, infirmatur*. E ciò per tre ragioni. La prima perchè il Signore sa meglio di noi ciò che ne conviene. La seconda perchè si muove più a compassione il Diletto, vedendo la necessità e la rassegnazione insieme di chi egli ama. La terza perchè l'Anima sta più sicura dall'amor proprio e dalla proprietà, esponendo il mancamento, anzichè chiedendo ciò, che a suo parere le manca. Nè più nè meno fa qui ora l'Anima, rappresentando le sue tre necessità, quasi che dicesse: Dite al mio Diletto, che poichè languisco, ed egli solo è la mia salute, mi restituisca la sanità: che poichè peno, ed egli solo è il mio godimento, mi renda il mio piacere: che poichè moro, ed egli solo è la mia vita, questa vita mi doni.

STANZA TERZA.

Cercando il caro Amore,
Andrò per questi monti, e queste sponde.
Nè coglierò mai fiore,
Nè temerò di fiere,
Passando i forti luoghi, e le frontiere.

DICHIARAZIONE.

27. Vedendo l'Anima, che per trovare il suo Diletto non erano bastevoli i gemiti, nè le orazioni, e nemmeno il provedersi di buoni mediatori, come nella prima e seconda stanza ha fatto; e il desiderio, onde ne va in traccia, essendo vero, ed il suo amor grande, non vuole omettere alcuna di quelle diligenze, che dal suo canto può usare. Imperciocchè l'Anima, che da dovero ama Dio, non annighittisce di fare ogni sforzo per trovare il Figliuolo di lui suo Diletto, ed anche dopo d'averlo fatto non si acheta, e pensa di non aver fatto nulla. Quindi in questa terza stanza ella medesima coll' opere vuol cercarlo, e descrive il modo, che ha da tenere per rinvenirlo. Vale a dire che deve praticare le virtù, e gli spirituali esercizj della vita attiva e Contemplativa, e che perciò non deve ammettere piacere o delizia alcuna; e che non basteranno a frastornarla da questo cammino, ed impedirglielo tutte le forze e le insidie dei tre nemici dell'Anima, che sono il Mondo, il Demonio, e la Carne. Dice adunque:

Cercando il caro Amore.

28. Cioè il mio Diletto. Dimostra ben chiaramente l' Anima in questo luogo, che per trovar Dio da dovero non basta solo orare col cuore e colla lingua, nè tampoco proccurarci gli altrui beneficj; ma che unitamente a tutto questo è necessario operare dal canto suo, quanto da se dipende; poichè suole Iddio riputar più una operazione della stessa persona, che molte

[1] Joann. 2. 3. [2] Joann. 11. 3. [3] Luca 11. 9.

te dagli altri per essa fatte. Per la qual cosa ricordandosi qui l'Anima di ciò che disse il suo Diletto [1]: *Quærite, & invenietis*. Cercate, e troverete: Ella medesima determina di uscire nella sopraddetta maniera a rintracciarlo coll' opere per non rimanersene senza averlo trovato, come segue a molti, i quali non vorrebbero, che Dio loro altro costasse che parlare, e ciò pure mal eseguito; e per esso negano di far cosa, che sia di qualche incommodo; ed alcuni neppur vogliono per amore di lui togliersi da un luogo di proprio gusto e soddisfazione: aspettando che in tal guisa venga loro il divino sapore alla bocca ed al cuore senza dar un passo, nè mortificarsi, perdendo qualche lor piacere, e contento, ed inutile voglia. Sin a tanto però che da se non escono in traccia di lui, per quante voci mandino a Dio, non lo troveranno; poichè d'una simil guisa il cercava nei Cantici la Sposa, e nol rinvenne, se prima non uscì a rintracciarlo, come lo dice colle seguenti parole: [2] *In lectulo meo per noctes quæsivi, quem diligit Anima mea: quæsivi illum, & non inveni. Surgam, & circuibo Civitatem: per vicos, & plateas quæram, quem diligit Anima mea*. Nel mio letto di notte cercai il Diletto dell'Anima mia, lo cercai, e in lui non mi avvenni. Mi leverò, e andrò girando la Città; e per li borghi e per le piazze ricercherò colui, che ama l'Anima mia. E dopo d'avere sofferti alcuni travagli soggiugne quivi, che lo trovò. Laonde chi cerca Dio, volendo nel suo gusto e riposo giacere, lo cerca di notte, e in tal guisa non lo troverà; ma chi lo cerca coll' esercizio e cogli atti delle virtù, lasciando il letto de' proprj piaceri e diletti, questi lo cerca di giorno, e per tal mezzo lo troverà: poichè ciò, che non si trova di notte, si scopre di giorno. La medesima cosa nel libro della Sapienza è chiaramente dallo Sposo spiegata, allorchè dice: [3] *Clara est, & quæ nunquam marcescit Sapientia, & facile videtur ab his, qui diligunt eam, & invenitur ab his, qui quærunt illam. Præoccupat, qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat. Qui de luce vigilaverit ad illam, non laborabit: assidentem enim illam foribus suis inveniet*. E vuol dire: Chiara si è la Sapienza, e non mai marcisce, e facilmente da coloro, che l'amano, si vede, e da chi la cerca si trova. Previene quelli che ne anno vaghezza per essere la prima a loro mostrarsi. Chi sorgerà di buon mattino per attendere ad essa, non faticherà, poichè la incontrerà assisa sulla porta della sua casa. Nelle quali parole ci dà ad intendere, che uscendo l'Anima dalla casa della propria volontà e dal letto del proprio piacere, terminato appena che avrà d'uscire, subito ivi di fuori troverà la sopraddetta Divina Sapienza, ch'è il Figliuolo di Dio suo Sposo: il perchè dice l'Anima in questo luogo: *Cercando il caro Amore,*
Andrò per questi monti, e queste sponde.

29. Sotto il nome di monti, che sono alti, intende qui le virtù, primieramente per la loro altezza, in secondo luogo per la difficoltà e pena, che si dura nel salirvi; per mezzo delle quali dice, che andrà la Contemplativa vita esercitando. Sotto il nome di sponde, che sono basse, significa le mortificazioni, le penitenze, e gli spirituali esercizj, per mezzo pure de' quali afferma, che andrà esercitando l'attiva vita, accoppiata alla sopraddetta Contemplativa. Imperciocchè per trovare certamente Dio, e far acquisto delle virtù, sì l'una che l'altra son necessarie. Egli è lo stesso adunque come dire: In traccia del mio Diletto andrò mettendo in pratica le virtù sublimi, ed umiliandomi nelle basse mortificazioni e negli esercizj d'umiltà. Il che dice, perchè la strada di cercar Dio è posta nell'operare in lui il bene, e nel mortificare in se il male, siccome va ne' seguenti versi dicendo,

Mm 2 cioè:

[1] *Lucæ* 11. 9. [2] *Cant.* 3. 1. [3] *Sap.* 6. 13.

cioè: *Nè coglierò mai fiore*,

30. Essendo che per andare in traccia di Dio è forza d'avere un cuor nudo, e forte, e libero da tutti i mali e beni, che puramente non sono Dio, dice l'Anima nel presente verso, e negli altri che seguono, di quanta libertà e fortezza debba ella essere fornita per rintracciarlo. Il perchè dice, che non coglierà fiori, incontrandone in questo cammino; per li quali intende tutti i piaceri, e contenti, e diletti, che se le possono in questa vita offerire, e le potrebbero impedire il proseguimento della strada, se volesse coglierli ed ammetterli.

31. Questi sono di tre classi: Temporali, Sensuali, e Spirituali; e perchè gli uni e gli altri occupano il cuore, e gli sono d'impedimento alla spirituale nudità, qual si richiede a camminare dirittamente sul sentiero di Cristo; se mai in essi si fermasse, o si desse riposo, soggiugne, che cercandolo niuna delle sopraddette cose raccoglierà; e quindi è il medesimo quanto dire: Io non porrò il mio cuore nelle ricchezze e nei beni, che il mondo presenta, nè ammetterò le consolazioni e i diletti della mia carne, nè mi arresterò nei piaceri o contenti di spirito, per modo che mi trattenga dal cercare il mio Amore lungo i monti delle virtù e de' travagli. E questo dice per prendere il consiglio, che dà il Profeta Davidde a coloro, che battono codesta strada, scrivendo: [1] *Divitiæ si affluant, nolite cor apponere*. Cioè: Se vi sovrabbondano le ricchezze, non vi affezionate loro col cuore. E lo stesso applica così ai piaceri sensibili, come agli altri beni temporali, ed alle consolazioni spirituali. Dove è da riflettere, che non i soli beni temporali e i diletti di corpo impediscono e si oppongono alla strada del Signore; ma le stesse consolazioni e i diletti di spirito, se si abbracciano e cercano con proprietà, sono d'ostacolo ad avanzare per la strada della Croce di Cristo Sposo. Per la qual cosa a colui, che deve in essa procedere, è duopo non trattenersi in cogliere questi fiori, e non solamente ciò, ma eziandio che abbia coraggio e forza per dire: *Nè temerò di fiere; Passando i forti luoghi, e le frontiere*.

32. Nei quali versi annovera i tre nemici dell'Anima, Mondo, Demonio, e Carne, che sono quelli, che ci fan guerra, e ci rendono difficile la strada. Per le fiere intende il mondo, per i forti il Demonio, e per le frontiere la carne. Dà al mondo il nome di fiere; perchè all'Anima, che comincia a battere la via del Signore, sembra che se le presenti nell'immaginazione il mondo alla guisa di fiere, che la minaccino e spaventino: il che segue principalmente in tre maniere. La prima minaccia è, che le mancherà il favore del mondo, e perderà gli amici, il credito, le protezioni, ed anche la robba. La seconda, che si è un'altra fiera punto non inferiore, le suggerisce, come mai soffrirà di non partecipar più i piaceri e i diletti del mondo, e d'essere priva di tutti i suoi doni. La terza ed anche più grave consiste, in che si moveranno contro di essa le lingue altrui, e la torneranno in burla, e soffrirà molte dicerie e beffe, e l'avranno in poca stima. Le quali cose sogliono di tal maniera ad alcune Anime affacciarsi, che si rende loro difficilissimo non solo il perseverare a fronte di queste fiere, ma eziandio il poter cominciare la strada.

33. Ad alcune Anime generose però soglionsi opporre altre fiere più interne e spirituali di difficoltà, e tentazioni, e tribolazioni, e travagli in varie guise; poichè passar devono per quelle, che manda Iddio a coloro, che vuole ad un'altra perfezione innalzare, provandoli ed esaminandoli, come si fa dell'oro nella fornace secondo quel di Davidde: [2] *Multæ tribulationes Justorum, & de omnibus his*

[1] *Ps. 61. 11.* [2] *Ps. 33. 20.*

vis liberavit eos Dominus. Vale a dire: Molte sono le tribolazioui de' Giusti; ma ne libererà da tutte il Signore. Quindi l'Anima da dovero amante, che sopra tutte le cose pregia il suo Diletto, nell'amore e favor di lui confidando, non apprende molto di dire:

Nè temerò di fiere,
Passando i forti luoghi, e le frontiere.

34. Appella i Demonj, che sono il secondo nemico, forti, perchè proccurano questi con gran forza di attraversare il passo d'un tal cammino; ed anche perchè le tentazioni ed astuzie loro sono più forti e ardue da vincere, e più difficili da intendere, che non sono quelle del mondo e della carne. E di più perche si rinforzano essi cogli altri due nemici mondo e carne per rendere più aspra all'Anima la lor guerra. Ond'è che di essi favellando Davidde, li chiama forti: [1] *Fortes quæsierunt animam meam*. Cioè: I forti pretesero l'Anima mia. Della quale fortezza disse pure il Profeta Giobbe: [2] *Non est super terram potestas, quæ comparetur ei, qui factus est, ut nullum timeret*. Che non v'è sulla terra potere da paragonarsi a quello del Demonio, il quale fu fatto di maniera, che niuno temesse. Cioè che niuna forza umana si potrà alla sua comparare; e perciò la sola Divina è valevole a poterlo superare, e la sola luce di Dio a poter intendere i suoi stratagemmi. Per la qual cosa l'Anima, che dovrà vincere la costui fortezza, nol potrà senza l'orazione, nè sia capace di comprendere i di lui inganni senza umiltà e mortificazione. In questo senso dice l'Apostolo S. Paolo, dando ai Fedeli il seguente avviso: [3] *Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli: quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem, & sanguinem*. Il che significa: Vestitevi dell'arme di Dio, acciocchè possiate resistere alle astuzie del nemico; poichè codesta lotta non si fa contro la carne ed il sangue. Intendendo nella parola di sangue il mondo, e per le arme di Dio l'orazione e la Croce di Cristo, nella quale son poste l'umiltà e la mortificazione sopraddette. Oltre a ciò dice l'Anima, che passerà i confini, per i quali si spiegano, giusta ciò ch'abbiam detto, le ripugnanze e ribellioni, che naturalmente forma contro lo spirito la carne, la quale per testimonianza dell'Apostolo San Paolo appetisce le cose allo spirito contrarie: [4] *Caro concupiscit adversus spiritum*; e si mette come su i confini, opponendosi all'avanzamento spirituale. Ora deve passar l'Anima queste frontiere, superando le difficoltà, e gettando a terra colla forza e determinazione dello spirito tutti gli appetiti sensitivi e le naturali affezioni; perchè fin a tanto che nell'Anima dureranno, si sta di maniera lo spirito sotto di loro ravvolto, che alla vera vita e allo spirituale diletto non può passare. Ne diede ciò chiaramente ad intendere S. Paolo dicendo: [5] *Si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*. Vale a dire: Se per mezzo dello spirito mortificherete le inclinazioni e gli appetiti della carne, allora vivrete. Tale dunque è lo stile, che nella spiegata stanza dice l'Anima di dover tenere per cercare in questo cammino il suo Diletto, il che consiste sostanzialmente in aver costanza e valore per non abbassarsi a cogliere i *fiori*, e coraggio per non temer le *fiere*, e fortezza per passare i *Forti*, ed i *confini*, attendendo solo a camminare per i monti e le spiagge delle virtù nella maniera già dichiarata.

STAN-

[1] *Psal.* 53. 5. [2] *Jobi* 41. 24. [3] *ad Ephes.* 6. 11. & 12. [4] *ad Gal.* 1. 17. [5] *ad Rom.* 8. 13.

STANZA QUARTA.

O folte selve oscure,
Qui con sua man dal caro Ben piantate;
O voi prati, o verdure,
Di vaghi fior vestite,
Se il suo bel piè per voi passò, mi dite.

DICHIARAZIONE.

35. Dopo che l'Anima ha spiegata la maniera di disporsi per intrapprendere questo cammino, ed è posta in non andare in traccia di piaceri e diletti; e la fortezza pure, che deve avere per vincere le tentazioni e le difficoltà: nelle quali cose consiste l'esercizio del conoscimento di se stesso, prima cosa che deve l'Anima fare per giugnere alla cognizione di Dio; ora nella seguente stanza comincia a procedere per via della considerazione e notizia delle creature a conoscere il suo Diletto, che le creò. Imperocchè dopo l'esercizio del proprio conoscimento la riflessione sopra le creature è la prima in ordine, che serve in questo spiritual cammino per andar conoscendo Dio, e la sua grandezza ed eccellenza per mezzo di esse considerando giusta il detto dell'Apostolo: [1] *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Il che rende questo senso: che le cose invisibili di Dio sono dall'Anima conosciute per mezzo delle create sì invisibili che visibili.

36. Parla pertanto l'Anima in questa stanza colle creature, interrogandole del suo Diletto. Intorno a che dobbiamo con Sant'Agostino notare, che la richiesta, dall'Anima alle creature fatta, è la considerazione, che sopra di esse forma del loro Creatore. Ond'è che nella presente stanza contiensi la considerazione degli Elementi e delle altre inferiori creature, e la meditazione sopra i Cieli, e le rimanenti creature, e materiali cose, che Dio in essi creò; e la riflessione finalmente sopra gli Spiriti celesti, dicendo:

O folte selve oscure,

37. Chiama *selve* gli Elementi che sono terra, acqua, aria, e fuoco. Poichè siccome gli amenissimi boschi sono di folte piante ed arboscelli cinti e popolati, così lo sono gli Elementi di moltissime creature, alle quali dà il nome di spessezza per lo gran numero e per la molta differenza di esse, che v'è in ciascun Elemento. Nella terra innumerabili varietà di animali e di piante, nell'acqua diverse specie di pesci senza numero, nell'aria molta diversità d'uccelli, e l'Elemento del fuoco concorre con tutti alla loro animazione e conservazione: e quindi ogni sorte di animali vive nel proprio Elemento, e in esso, quasi nel suo bosco e nella sua regione, dove nasce e si alleva, fu posta e piantata. E per verità così nella loro Creazione Iddio comandò, incaricando alla terra, [2] che producesse le piante e gli animali, ed al mare ed all'acqua i pesci, e nell'aria assegnò l'abitazione agli uccelli. Per la qual cosa conoscendo l'Anima, che tale fu il suo comando, e che tale ne seguì l'effetto, dice il seguente verso: *Qui con sua man dal caro Ben piantate.*

38. Il sentimento delle quali parole è questo, cioè che la sola mano del Diletto Iddio potè le sopraddette varietà e grandezze fare e creare. Dove si noti, che studiatamente dice *con sua man dal caro Ben*. Perchè quantunque faccia Dio molte altre cose per altrui mano, cioè per quella degli Angioli e degli uomini; questa però del creare non l'ha mai fatta, nè la fa per altra, che per la sua propria mano. Quindi è, che si muove l'Anima grandemente ad amare Iddio suo Bene alla considerazione delle creature, vedendo che son cose dalla di lui propria mano fatte, e soggiugne:

O voi prati, o verdure,

39. Questa si è la considerazione del Cie-

[1] *ad Rom.* 1. 20. [2] *Gen. cap.* 1. *per totum.*

Cielo, al quale applica il nome di *prati* e *di verdure;* perchè le cose, che in esso creò, durano sempre in un immarcescibile verdeggiare; sicchè non mai finiscono, nè col procedere del tempo marciscono, e fra di esse, come infra di fresche verzure si ricreano i Giusti. In questa medesima considerazione si contiene ogni diversità di vaghe Stelle, e d'altri celesti Pianeti.

40. Questo nome di *verdure* è similmente dalla Chiesa alle celesti cose adattato, allorchè pregando Dio per le Anime de' Fedeli defonti, e ad esse il discorso volgendo, dice: [1] *Constituat te Christus Filius Dei vivi intra Paradisi sui semper amœna virentia.* Lo che vuol dire: Ti stabilisca Cristo Figlio di Dio vivo tra le sempre dilettevoli verdure del suo Paradiso. Afferma parimente l'Anima, che questi *prati e verdure* sono

Di vaghi fior vestite,

41. Per li quali *fiori* intende gli Angioli e le Anime Sante, onde va adorno quel luogo ed abbellito; come un vago e nobile smalto adorna un vaso di perfettissimo oro.

Se 'l suo bel piè per voi passò, mi dite.

42. Questa dimanda alla sopramentovata considerazione appartiene, ed è come se dicesse: Ditemi quali eccellenze ha in voi create.

STANZA QUINTA.

Mille grazie versando,
Passò per queste selve agile e snello;
Mentre le andò mirando,
Solo col suo bel volto
Fè, ch' ogni bel rimase in esse accolto.

DICHIARAZIONE.

43. IN questa stanza rispondono all' Anima le creature; la qual risposta, come pur dice nel medesimo luogo Sant'Agostino, è la testimonianza, che danno in se della grandezza ed eccellenza di Dio all'Anima stessa, la quale nelle sue meditazioni gliene richiese. Così quel, che sostanzialmente contiensi nella presente stanza è, che Dio con grande agevolezza e brevità tutte le cose creò, ed un qualche vestigio del suo essere in esse lasciò; non solo togliendole dal nulla, ma insieme dotandole d'innumerabili grazie e virtù, e con ammirabil ordine e colla perpetua dipendenza, che anno l'una dall'altra, rendendole belle. Tutte le quali cose operò colla sua Sapienza, per mezzo di cui l'avea create, ed è il Verbo suo unigenito figliuolo. Il perchè dice:

Mille grazie versando,

44. Per queste *mille grazie*, che a suo detto andava versando, s'intende l'innumerabile moltitudine delle creature; e perciò mette qui il maggior numero, ch'è il mille, per dare ad intendere la loro copia, e questa chiama grazie per le molte, di cui ciascuna creatura fornì, e le sparse, vale a dire popolandone tutto il mondo.

Passò per queste selve agile e snello.

45. Passare per le *selve* è creare gli Elementi, chiamati in questo luogo *selve*, per le quali dice che passava, *mille grazie versando;* perchè di tutte le creature, che belle sono, adornavali; ed oltre a ciò in esse mille grazie spargeva, dando loro virtù, onde potere alla generazione e conservazione di tutte loro concorrere. Dice poi che passò, perchè le creature sono come un vestigio del passo di Dio, onde ne vengon segnate la sua grandezza, e potenza, e sapienza, ed altre virtù divine. Soggiugne che in questo passo fu *agile e snello*, poichè le creature sono l'opere minori di Dio, e da lui fatte come di passaggio: essendo che le maggiori, in cui più spiccò, e pose più grande la sua attenzione, furono l'Incarnazione del Verbo, e i Misterj della Cristiana Fede; per rapporto alle quali tutte le altre si fecero, come in passando e a fretta.

Mentre le andò mirando,

So-

[1] *Brev. in ord. Comm. Animæ.*

Solo col suo bel volto
Fè, ch' ogni bel rimase in esse accolto.

46. Secondo il detto di San Paolo il Figliuolo di Dio è lo splendore della sua gloria, e la figura della sua sostanza: [1] *Qui cum sit splendor gloriæ, & figura substantiæ ejus.* E' dunque da sapersi, che con questa sola *figura* del suo Figliuolo mirò Dio tutte le cose: lo che fu dar loro l'essere naturale, comunicando ad esse molte grazie e doni di natura, e rendendole compiute e perfette, come si dice nel Genesi colle seguenti parole: [2] *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona.* Mirò Iddio tutte le cose da se fatte, ed erano assai buone. Il mirare le cose molto buone è il medesimo, che nel Verbo suo Figliuolo renderle tali. Non solo però diede loro l'essere e le grazie naturali, come abbiam detto, col riguardarle; ma eziandio con questa sola figura del suo Figliuolo le lasciò di bellezza vestite, partecipando loro l'essere sovrannaturale; e ciò seguì, quando si fece uomo, poichè allora le sollevò alla bellezza di Dio, e per conseguenza tutte le creature a se unì, essendosi alla natura di tutte loro nell'uomo accoppiato. A questo fine disse il medesimo Figliuolo di Dio: [3] *Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum.* Vale a dire: Se io sarò alzato di terra, tirerò a me tutte le cose. Così in questo innalzamento della Incarnazione di suo Figliuolo, e nella gloria del suo risorgimento secondo la carne non solo in qualche parte abbellì il Padre le sue creature, ma possiam dire, che le lasciò di bellezza e dignità pienamente vestite.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

47. Oltre però tutto questo favellando ora nel senso e secondo l'affetto de' Contemplativi, si riflet-ta che nel tempo della viva Contemplazione e nel conoscimento delle creature s'avvede l'Anima di scorgere in esse una sì grande abbondanza di grazie, di virtù, e di bellezza, onde Iddio le arricchì, che le sembrano tutte adorne d'ammirabile beltà, e di sovrannaturale virtù, derivata in loro e comunicata da quella infinita, ed alla natura superiore vaghezza della figura di Dio, il di cui guardo riempie d'allegrezza e di avvenenza il mondo e tutti i Cieli: in quella guisa appunto come all'aprire della sua mano giusta la frase di Davidde ogni animale di benedizione ricolma: [4] *Aperis tu manum tuam, & imples omne animal benedictione.* Laonde piagata essendo l'Anima d'amore per questo vestigio, che ha conosciuto nelle creature della bellezza del suo Diletto, con impetuosa brama di vedere quella beltà, che di questa visibile è cagione, dice la seguente stanza.

STANZA SESTA.

Ahi chi potrà sanarmi!
Deh tutto in vero a me ti strigni, e dona.
Non volere inviarmi
Più messaggieri, quando
Non mi sanno essi dir quel, che dimando.

DICHIARAZIONE.

48. Siccome le creature diedero segni all'Anima del suo Diletto, mostrandole in se un vestigio della di lui bellezza ed eccellenza, crebbe in esse l'amore, e conseguentemente il dolore della lontananza. Imperciocchè quanto più l'Anima conosce Dio, tanto più cresce in lei la brama di vederlo, e la pena di non vederlo; e comprendendo che non v'è cosa valevole a curar la sua doglia, se non la presenza e vista del suo Diletto, disperata di qualunque altro rimedio, gli chiede in questa stanza, che le doni il possedimento della sua presenza: dicen-

[1] ad Hebr. 1. 3. [2] Gen. 1. 3. [3] Joann. 12. 32. [4] Psal. 144. 16.

cendo che non voglia da oggi in avanti trattenerla più con altre ſue notizie e comunicazioni, nè con altri ſegni della ſua eccellenza, di qualſivoglia natura ſiano; perchè queſti aumentano in ſe l'anſietà e il dolore d'eſſere lontana dalla ſua preſenza, che pur ſola la ſua volontà e il deſiderio ſoddisfa. La qual volontà non ſi contenta nè ſi appaga con meno, che con vederlo. Pertanto lo prega a compiacerſi di conſegnarle ſe ſteſſo da dovero in compiuto e perfetto amore, e quindi dice:

Ahi chi potrà ſanarmi!

49. Come ſe diceſſe: Fra tutti i diletti del mondo, e le conſolazioni dei ſenſi, e fra i piaceri e la ſoavità dello ſpirito niuna coſa certamente potrà ſanarmi, e niuna ſoddisfarmi; e poichè così è:

Deh tutto in vero a me ti ſtrigni, e dona.

50. Nelle quali parole vien di notare, che qualſivoglia Anima, la quale ama da dovero, non può voler ſoddisfarſi nè contentarſi ſenza poſſeder da dovero Dio; perchè tutte l'altre coſe non ſolo non la rendono paga, ma piuttoſto, come abbiam detto, le fanno creſcere la fame e l'appetito di vederlo nella propria natura. Così qualunque veduta, che le ſi conceda dell'Amato, e qualſivoglia cognizione e ſentimento, o qualunque altra comunicazione, (le quali ſono a guiſa di meſſaggieri, che riportano all'Anima la notizia di ciò, ch'egli è) tutte queſte le accreſcono e le riſvegliano più l'appetito: non diverſamente da quel che fanno le briciole a chi ha gran fame; e riuſcendole coſa grave il paſſarſela con sì poco, dice:

Deh tutto in vero a me ti ſtrigni, e dona.

51. Imperciocchè tutto ciò che in queſta vita ſi può conoſcere di Dio, per molto che ſia, non forma un conoſcerlo davvero; eſſendo un conoſcimento ſecondo qualche parte ſolo e molto remoto. Ma il conoſcerlo eſſenzialmente è la vera cognizione, che qui l'Anima ricerca, non ſi chiamando d'altre comunicazioni contenta, e perciò dice toſto:

Non voler inviarmi
Più meſſaggieri,

52. Il che rende queſto ſenſo: Non volere che da oggi in avanti io ti conoſca così a miſura per via di queſti meſſaggieri, cioè delle notizie e de' ſentimenti, che mi vengono di te comunicati, sì remoti e lontani da ciò che da te deſidera l'Anima mia. Poſciachè tu ben ſai, o Spoſo mio, che a chi pena per la preſenza d'un'oggetto i meſſaggieri aggravano piuttoſto il dolore. Primieramente perchè colla notizia, che danno, rinovan la piaga. In ſecondo luogo perchè paiono dilazioni del ſuo arrivo. Non voler dunque per l'avvenire inviarmi queſte remote notizie; perchè ſe fino ad oggi io poteva paſſarmela con eſſe, non ti conoſcendo, nè amando molto; ormai la grandezza dell'amore, che ti porto, non può di codeſte imbaſciate appagarſi, e perciò finiſci di donarti a me. Come ſe più chiaramente diceſſe: Signore mio Spoſo, ciò che di te all'Anima mia vai dando a parte a parte, finiſci di darlo del tutto; e ciò che vai quaſi da' pertugi moſtrando, finiſci di moſtrarlo alla ſcoperta; e ciò che vai per altrui mezzi comunicando, il che viene ad eſſere un comunicarſi quaſi per gioco, finiſci di farlo da dovero, comunicandoti da te medeſimo. Sembra in fatti alle volte nelle tue viſite, che tu cominci a dare la gioia del tuo poſſedimento; ma quando poi l'Anima mia ſi conſidera per bene, trova di non averla, perchè gliela naſcondi: il che ſi è come un darle una coſa da giuoco. Conſegnati adunque ormai daddovero, dandoti tutto a tutta l'Anima mia; acciocchè ogni parte di lei tutto te ſteſſo poſſegga, e non voler inviarmi più meſſaggieri,

Quando
Non mi ſanno eſſi dir quel, che dimando.

53. Significa lo ſteſſo come: Io voglio

glio tutto te, ed essi non sanno, nè ponno dirmi il tutto di te; poichè niuna cosa della terra o del Cielo possono dare all'Anima la notizia, ch'ella desidera aver di te; e quindi non mi san dire quel che voglio. In vece adunque di questi tuoi messaggieri siami tu il messo e l'imbasciata.

STANZA SETTIMA.

Ciascun, ch' in te s' appaga,
Di te mille bellezze a me descrive;
E ciascun più m' impiaga,
E mi sento morire,
Sentendo un non so che, che non san dire.

DICHIARAZIONE.

54. NElla stanza passata mostrò l'Anima d'essere ferita o inferma d'amore per lo suo Sposo a cagione della notizia, che di esso dieronle le irragionevoli creature; ed in questa si spiega d'essere medesimamente d'amor ferita a motivo d'un'altra più sublime notizia, che dell'Amato riceve per mezzo delle creature ragionevoli, che sono più nobili dell'altre, e dividonsi in Angioli ed Uomini. Dice di più non solo questo, ma che sta eziandio morendo d'amore per un'ammirabile immensità, che in queste creature se le discopre, senza però scoprirsele interamente; e perciò la chiama un *non so che*, perchè non si sa dire, essendo tale, che riduce l'Anima a starsi morendo. Dalla qual cosa inferir possiamo, che in questo negozio d'amore vi sono tre maniere di penare per l'Amato per rapporto a tre sorti di notizie, che di lui si ponno avere. La prima si chiama ferita, la quale è più leggiera, e più brevemente a guisa appunto d'una ferita risana; poichè deriva dalla cognizione, che l'Anima riceve delle creature, che pur sono l'opere inferiori di Dio. Della qual ferita, che qui anche infermità nominiamo, parla la Sposa nei Cantici dicendo: [1] *Adjuro vos, filiæ Hierusalem, si inveneritis dilectum meum, ut nuncietis ei, quia amore langueo.* E significa: Io vi scongiuro, o figliuole di Gerusalemme, che abbattendovi nel mio Diletto, gli diciate, che sono inferma d'amore: intendendo nelle figliuole di Gerusalemme le creature. La seconda si chiama piaga, la quale nell'Anima profonda più che la ferita, e quindi dura anche più, essendo come una ferita già in piaga cangiata, a ragion di cui prova l'Anima veramente, che sen va d'amor piagata. Questa si apre in essa mediante la notizia dell'opere del Verbo Incarnato e dei misterj della Fede, i quali comprendendo l'opere maggiori di Dio ed un amore più grande, che l'altre delle creature, producono nell'Anima un più intenso effetto d'amore; di maniera che se il primo alla ferita si rassomiglia, questo secondo è come una già fatta durevol piaga, di cui favellando coll'Anima lo Sposo ne' Cantici dice: [2] *Vulnerasti cor meum, Soror mea Sponsa: vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum, & in uno crine colli tui.* Tu, o mia Sorella, mi piagasti il cuore, e me lo piagasti con un de' tuoi occhi e con un crine del tuo collo. Imperciocchè l'occhio significa in questo luogo la Fede alla Incarnazione dello Sposo, e il capello dimostra l'amore verso la medesima Incarnazione. La terza maniera di penare amando è simile al morire, avendo già come infistolita la piaga, è tutta l'Anima divenuta tale; che perciò vive morendo, sin a tanto che uccidendola l'amore, la faccia vivere una vita d'amore, trasformandola in amore. La qual morte d'amore si cagiona nell'Anima mediante un tocco di notizia della Divinità, che si è quel *non so che*, che in questa stanza esprimesi non saper essi dire. Questo tocco non è continuo nè grande, perchè si sciorrebbe l'Anima dal corpo; ma brevemente passa, e perciò restasi morendo d'amore

[1] *Cant.* 5. 8. [2] *ibid.* 4. 9.

re senza mai morire; conoscendo che non è tale la cagione, che rechi morte d'amore. Questo pure appellasi amore impaziente, di cui si tratta nel Genesi, dove dice la Scrittura, che tanto amore provava Rachele di concepire, sicchè disse allo Sposo Giacobbe: [1] *Da mihi liberos, alioquin moriar*. Vale a dire: Dammi de' figliuoli, altrimenti io morirò. Ed il Profeta Giobbe diceva: [2] *Quis mihi det, ut qui cæpit, ipse me conterat*? Chi mi concederà, che colui, il quale cominciò, esso finisca di consumarmi?

55. Queste due maniere di amorose pene, cioè la piaga e il morire, dice in questa stanza, che le sono dalle ragionevoli creature cagionate. La piaga nell'asserire, che le vanno descrivendo mille grazie del suo Diletto nei misterj e nella Sapienza di Dio, dalla Fede insegnati. Il morire in ciò che soggiugne non saper essi esprimere, ed è il sentimento e la notizia della Divinità, che alle volte all'Anima si scopre nelle cose, che ode a ragionare di Dio. Dice adunque:

Ciascun, ch' in te s' appaga,

56. Intende qui, come abbiam detto, per coloro che si appagano in Dio, le ragionevoli creature, che sono gli Angioli e gli uomini; perchè questi soli fra tutte l'altre attendono a Dio, avendo cognizione di lui; e perciò trasceglie questo vocabolo s'appagano, che corrisponde nel nostro senso al Latino *vacant*. Il che è lo stesso quanto dire: Ciascun di quelli che s'appagano, attendendo a Dio, e lo fanno gli uni contemplandolo e godendolo in Cielo, come sono gli Angioli; e gli altri amandolo e desiderandolo in terra, e sono gli uomini. Perchè poi col mezzo di queste ragionevoli creature l'Anima conosce più al vivo Dio parte per la considerazione dell'eccellenza, che ha sopra tutte le cose create, e parte ancora per ciò ch'elle ne insegnano di Dio, le prime interiormente per via di segrete inspirazioni, come gli Angioli fanno, e le altre esteriormente per mezzo delle verità nella Scrittura contenute, dice:

Di te mille bellezze a me descrive.

57. Cioè dandomi ad intendere ammirabili cose della Grazia e della tua misericordia intorno l'opere della Incarnazione, e le verità della Fede, che mi spiegano, e sempre più mi van descrivendo; poichè per quanto ne volessero dire, sempre maggiori grazie e bellezze di te potrebbero scoprirmi.

E ciascun più m' impiaga.

58. Imperciocchè a misura che gli Angioli di te m'ispirano, e gli uomini mi ammaestrano, sempre più m'innamoran di te, e quindi vie più ciascun d'amor m'impiaga.

E mi sento morire,
Sentendo un non so che, che non san dire.

59. Come se dicesse: contuttociò oltre al piagarmi che fanno queste creature per via delle mille grazie, che di te mi descrivono, v'è di più un certo *non so che*, che si conosce restarvi da dire, ed una cosa, che si comprende non essersi tuttavia descritta, ed un sublime segno, che si scopre all'Anima di Dio, e rimane ancora da investigare, ed un altissimo conoscimento di Dio, che non si sa esprimere; (e perciò lo chiama un *non so che*) per modo che se le altre cose, che intendo, mi piagano e feriscono d'amore, questo, che non finisco d'intendere, e pure ho in alto pregio, m'uccide. Ciò accade alle volte ad Anime già approfittate, alle quali fa Iddio grazia di dare in quel che odono, o vedono, o intendono, una sublime notizia: scoprendosi o facendosi loro sentire l'altezza e la grandezza di Dio; ed in tal sentire formano un sì eminente concetto di lui, che intendon chiaro, che tutto riman loro da intendere: e intendendo e sentendo essere tanto immensa la Divinità, che non si può perfettamente capire, giungono ad una cognizione molto sublime. Per conseguenza una delle più distinte grazie, che fac-

[1] *Gen.* 30. 1. [2] *Jobi* 6. 9.

faccia Dio in questa vita ad un'Anima di passaggio, è darle chiaramente ad intendere e sentire sì altamente di lui; sicchè a chiara luce conosca, che non si può del tutto intendere nè sentire. Conciosiachè questa grazia in qualche maniera s'accosta a quella di chi lo vede in Cielo, dove coloro, che più lo conoscono, intendono più distintamente l'infinito, che resta loro da capire; e agli altri, che lo veggon meno, non apparisce tanto aperto ciò che riman loro da vedere, come a que' che più intimamente il contemplano. Mi persuado che chi non avrà ciò sperimentato, non finirà d'intenderlo bene; e perciò l'anima, che lo prova, considerando che le resta tuttavia da intender molto intorno a ciò che pur elevatamente intende, lo chiama *un non so che*; poichè siccome non si capisce, così neppur si sa dire, quantunque secondo l'accennato di sopra si sappia sentire. Per la qual cosa dice, che van le creature balbettando, e non conchiudendo mai di spiegarlo; ed a ciò applica il nome di balbettare, che si è il discorrere de' bambini, i quali non accertano di dire nè di dar ad intendere ciò che pur han da dire.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

60. Anche circa l'altre creature accadono all'Anima alcune illustrazioni nel sopraddetto modo, comecchè non sempre tanto sublimi, quando Iddio la favorisce di notizia e di qualche sentimento intorno a loro. Sembra ch' eziandio queste vadan spiegando le grandezze di Dio, che pur non finiscono di spiegare; e si rassomigliano a chi si accinge a descrivere una cosa, e rimane senza descriverla; e quindi viene ad essere un *non so che*, che van balbettando. Prosegue adunque l'Anima i suoi lamenti, e parla colla propria vita, dicendo nella seguente stanza:

STANZA OTTAVA.

Vita, e tu reggi ancora,
Se vivere non puoi, dove tu vivi?
Bastando onde tu mora,
I dardi, ch'ai nel seno
Da quel, ch'in lui tu concepisci appieno.

DICHIARAZIONE.

61. Vedendosi l'Anima, giusta ciò che disse di sopra, morir d'amore, e che non arriva al termine di questa morte per poter liberamente godere del suo amore, si querela che tanto duri la vita del corpo, a cagion di cui si proroga la vita spirituale. Laonde in questa stanza ragiona colla medesima vita dell'Anima sua, esagerando il dolor che le apporta. Il senso della stanza è quel ch' espongo: Vita dell'Anima mia come puoi in questa carnal vita durare, essendoti essa una morte e la privazione della vera spiritual vita di Dio, in cui per essenza, per amore, e per desiderio più veramente vivi, di quello che nel corpo tu faccia? E quando pur ciò non fosse cagione, che te ne uscissi, e dal corpo di questa morte ti liberassi per godere e vivere la vita del tuo Dio, come puoi tuttavia in sì frale corpo perseverare? mentre oltre a ciò sono da lor sole bastevoli a troncarti la vita le ferite amorose, che ricevi per le grandezze, che ti si comunicano dall'Amato; lasciandoti esse tutte fortemente d'amor piagata, e quante cose di lui senti ed intendi, tanti tocchi e ferite essendo, che in te si aprono, e d'amore t'uccidono.

Vita, e tu reggi ancora,
Se vivere non puoi, dove tu vivi?

62. Per intelligenza di questi versi è necessario sapere, che l'Anima vive più dove ama, che nel corpo da essa animato; non avendo ella nel corpo la propria vita, quando piuttosto ad esso la dà, e vivendo per amore in quel-

la

la cosa che ama. Oltre però questa vita d'amore, onde vive in Dio l'Anima che lo ama, ha essa la sua radicale e natural vita in lui alla guisa di tutte le create cose e secondo il detto di S. Paolo: [1] *In ipso enim vivimus, & movemur, & sumus*. In esso viviamo, e si moviamo, e siamo. Vale a dire: In Dio abbiamo la nostra vita, il nostro movimento, ed il nostro essere. Anche S. Giovanni afferma, che qualunque cosa fatta era vita in Dio: [2] *Quod factum est, in ipso vita erat*. Siccome adunque conosce l'Anima, che ha la sua natural vita in Dio per l'essere, che in lui contiensi, e parimenti la sua vita spirituale per l'affetto, onde l'ama; si lamenta e si afflige, che possa tanto una sì fragil vita in corpo mortale da impedirle di godere una vita tanto forte, e vera, e saporosa, qual per natura e per amore in Dio mena. Nella qual cosa è grande la ponderazione, che l'Anima fa; poichè qui dimostra di patire fra due contrarj, che sono la natural vita nel corpo e la spirituale in Dio, le quali si oppongono in questo, che l'una all'altra ripugna: sicchè vivendo ella in entrambe, è forza che soffra un gran tormento; mentre l'una, ch'è vita penosa, le impedisce l'altra piacevole, e le rende la natural vita una morte; essendo a cagion d'essa priva della spirituale, in cui ha tutto il suo essere e la vita per natura, e tutte le sue operazioni e gli affetti per amore. Per poi dare meglio ad intendere il rigore di questa debil vita, soggiugne incontanente:

Bastando onde tu mora,
I dardi, ch'ai nel seno

63. Quasi che dicesse: Oltre le cose sopra mentovate, come puoi nel corpo reggere, quando da lor soli sono sufficienti a toglierti di vita i tocchi d'amore, (ch'egl'intende per dardi) che nel tuo core l'Amato imprime? I quali tocchi di tal maniera fecondano l'Anima e il cuore d'intelligenza e d'amor di Dio, che si può ben dire, che di Dio concepisce nel senso, che il seguente verso esprime:

Da quel, ch'in lui tu concepisci appieno.

64. Cioè della grandezza, bellezza, sapienza, grazia, e delle virtù, che intorno a lui comprendi.

ANNOTAZIONE

Sopra la stanza seguente.

65. Siccome il Cervo, quando è ferito dal veleno di qualche erba, non riposa nè si accheta, andando or qua or là in traccia di rimedio; ora attuffandosi in un'acqua, ed ora in un'altra; e pure con tutti i tentativi e rimedj che prende, va sempre più crescendo il tocco dell'erba, sin a tanto che s'impossessa del cuore, e viene a morire: così l'Anima, che va tocca dall'erba d'amore, qual si è questa di cui trattiamo, non mai cessando di cercare rimedj al suo dolore, non solamente non ne trova, ma piuttosto tutto quel che pensa, dice, e fa, in maggior dolore le torna. Quindi conoscendo ella, che non le rimane altro rimedio, fuorchè andarsene a gittarsi nelle mani di chi l'ha ferita, acciocchè traendola di pena, colla forza d'amore finisca una volta d'ucciderla; si rivolge al suo Sposo, che di tutto ciò è la cagione, e gli canta la stanza che segue.

STANZA NONA.

Perchè s'hai tu piagato
Questo core, tu sano a me nol rendi?
E giacchè l'hai furato,
Tal perchè lo lasciasti,
Senza teco portar quel, che rubbasti?

DICHIARAZIONE.

66. Ritorna dunque l'Anima in questa stanza a parlare col suo

[1] *Act.* 17. 28. [2] *Johann.* 1. 4.

suo Diletto, sempre però querelandosi del proprio dolore; poichè l'impaziente affetto, da cui mostra qui l' Anima d'esser presa, non soffre alcun ozio, nè dà alla sua pena conforto, esponendo in ogni guisa le sue ansietà sino a ritrovarne il rimedio. E siccome vedesi piagata e sola, non avendo altro rifugio nè altra medicina, che il Diletto suo feritore, gli dice, che poichè piagò egli il suo cuore coll'affezione della di lui notizia, perchè poi colla vista di sua presenza non l'ha sanato? E poichè se l'ha egli rubbato per via dell'amore, onde l'accese, privandolo d'ogni suo potere, perchè mai l'ha in tal guisa lasciato? Cioè a dire tratto dalla di lei podestà, (non possedendo più chi ama il proprio cuore, dacchè lo diede al Diletto) e non l'ha trasferito da dovero nella sua, prendendolo per se nella intera e perfetta trasformazione della Gloria. Dice pertanto:

Perchè s'hai tu piagato
Questo core, tu sano a me nol rendi?

67. Non si lagna, perchè l' abbia piagato, essendo la persona innamorata tanto più contenta, quanto più è ferita; ma perchè avendole piagato il cuore non glielo sanò, terminando d' ucciderlo. Sono in fatti le ferite d' amore sì dolci e saporite, che se non giungono a darle morte, non la possono soddisfare: e perchè le porgono tanto gusto, che vorebbe la piagassero sino a finir di toglierle la vita, perciò dice: *Perchè s'hai tu piagato questo core, tu sano a me nol rendi?* Come se dicesse: Perchè se l'hai ferito sino ad impiagarlo, non lo sani terminando d'ucciderlo d'amore? Sei tu dunque la cagione della piaga nella pena d'amore? sialo pur cagione della salute nella morte d'amore; acciocchè in tal guisa il cuore, ch'è piagato per la pena della tua lontananza, risani col diletto e la gloria della tua dolce presenza. A questo effetto soggiugne:

E giacchè l'hai furato,
Tal perchè lo lasciasti?

68. Il rubbare altro non è, che dispossessare del suo un padrone, ed impossessarsene il rubbatore. Propone dunque l'Anima al Diletto un somigliante lamento dicendo: Perchè mai se le ha per via d'amore rubbato il cuore, e trattolo dal suo potere e possedimento, l'ha poi così lasciato senza trasferirlo nel suo, prendendolo per se; come fa il rubbatore delle furate cose, che di fatto le porta seco? Per la qual cosa si dice, che all'innamorato è rapito o in estasi levato il cuore da colui ch'egli ama, avendolo fuor di se nella cosa amata riposto; e quindi non ha cuore per se, ma per quel solo che ama. Da questo segno potrà conoscer l'Anima molto bene, se ama Dio puramente o no; poichè se lo ama, non avrà per se stessa cuore, nè per attendere al proprio piacere e profitto, ma al solo onore ed alla gloria di Dio, e a dargli gusto: tanto meno avendo il cuore a Dio rivolto, quanto più intorno a se lo tiene occupato. Deve eziandio notarsi se il cuore fu ben da Dio in una delle due cose rubbato, o nel provare impeti verso di lui, o in non compiacersi d'altra cosa che di lui, come qui l'Anima dimostra. La ragione si è, perchè il cuore non può goder pace nè riposo senza posseder qualche cosa; e pure quand'è fortemente ad alcuna affezionato, già, come abbiam detto, non possiede se stesso nè altra cosa, anzi neppur compiutamente quella che ama. Laonde non gli può cessare una sì grave pena, qual ne apporta una tal mancanza, finchè non la possieda e si soddisfaccia. Imperciocchè frattanto vive l'Anima, come un vaso voto, e che aspetta d'essere empiuto; e come un famelico, che brama il cibo; e come un infermo, che geme per ottenere la sanità; e come chi sta in aria sospeso, e non ha dove appoggiarsi: e della me-

medesima guisa si sta il cuore ardentemente innamorato. La qual cosa provando qui l'Anima, dice: *Tal perchè lo lasciasti?* Il che significa voto, famelico, solo, piagato, infermo d'amore, e in aria sospeso.

Senza teco portar quel, che rubbasti?

69. Vale a dire, perchè non prendi il cuore, che hai per via d'amore rubbato affine di saziarlo, di riempierlo, e di sanarlo, apportandogli in te perfetta quiete e riposo? Non può l'Anima innamorata, per quanto sia al suo Diletto conforme, non bramare la paga e mercede d'amore, per cui serve all'Amato. Nè d'altra guisa sarebbe vero amore; poichè la mercede e paga d'amore altro non è, nè altro può l'Anima volere, che maggior amore, fino a toccarne la perfezione: non si pagando mai che con se medesimo l'amore, come lo spiegò il Profeta Giobbe, allorchè col medesimo impeto e desiderio di quest' Anima favellando, disse: [1] *Sicut servus desiderat umbram, & sicut mercenarius præstolatur finem operis sui: sic & ego habui menses vacuos, & noctes laboriosas enumeravi mihi. Si dormiero, dicam: quando consurgam? & rursus expectabo vesperam, & replebor doloribus usque ad tenebras.* Per quel modo appunto che il servo desidera l'ombra, e il giornaliero aspetta il fine del suo lavoro; io pure ho passato de' mesi voti, e notti per me travagliose ho annoverato. Se dormo, vo dicendo, quando mai spunta il dì, onde mi possa alzare? E in appresso torno ad aspettar la sera, e mi sento di affanni pieno fino alle tenebre della notte. L'Anima dunque accesa d'amor di Dio ne desidera il compimento e la perfezione per avere in ciò il suo perfetto refrigerio; e come il servo dal caldo lasso brama dell'ombra il ristoro, e come il mercenario aspetta il fine dell'opera sua, ella similmente attende il termine della propria. Intorno a che si rifletta, che non disse Giobbe aspettare il mercenario del suo travaglio, ma dell'opera sua il fine, per dichiararne ciò ch'andiamo dicendo, vale a dire che l'Anima amante non anela a veder finita la sua fatica, ma l'opera; perchè la sua operazione consiste nell'amare, ed'essa, ch'è l'amore, sospira il fine, cioè la perfezione e il compimento dell'amar Dio, il quale amore, finchè ad essere perfetto non giugne, vive sempre l'Anima nello stato, in cui secondo la sopraddetta autorità si dipinge Giobbe, giudicando i giorni ed i mesi per voti, e passando travagliose e lunghe le notti. Da tutto ciò viene ad essere spiegato, che l'Anima di Dio amante non ha da volere nè aspettare altro guiderdone de' suoi servigj, che la perfezione d'amarlo.

[1] *Jobi* 7. 2.

ANNOTAZIONE

Sopra la stanza seguente.

70. ARrivata dunque l'Anima a questo grado d'amore, si può paragonare ad un infermo molto stanco, che il sapore e l'appetito perduto avendo, si prende noia d'ogni cibo, e qualunque cosa lo molesta, e gli torna in fastidio. Di quanto al pensiero, al senso, ed agli occhi se gli offerisce, un solo appetito e desiderio ha presente, ed è quello di sua salute; e ciò che a questa non serve, gli è d'afflizione e di peso. In seguito di che essendo pervenuta l'Anima ad una tale infermità d'amor di Dio, delle medesime tre proprietadi è fornita, cioè che in qualsivoglia cosa se le offerisca e tratti, ha sempre dinanzi chi gli apporta la sanità, ed è il suo Diletto; e perciò quantunque non potendo a meno, in altri affari trattengasi, in esso tien sempre il cuore occupato. Dal che ne ridonda la seconda proprietà, che si è

d'aver

d'aver perduto il sapore d'ogni altra cosa, e ne deriva pure la terza d'esserle tutte queste cose moleste, e qualsisia conversazione pesante e noiosa. La ragione di tutto ciò, deducendola dal sopraddetto, si è, che siccome il palato della volontà dell'Anima è già tocco, ed ha assaporato questo cibo dell'amor di Dio, qualsivoglia cosa o persona se le presenti, senza indugio e senza por mente ad altro piacere o riguardo spiegasi la volontà a cercare e godere in essa il suo Diletto. In quella guisa appunto che fece Maria Maddalena, quando con ardente affetto andavane in traccia per l'orto; poichè avvisandosi ch'egli fosse un Ortolano, senz'altra ragione o consiglio gli disse: Se tu l'hai preso, dimmelo, ed io me lo ripiglierò: [1] *Si tu sustulisti eum, dicito mihi, ubi posuisti eum, & ego eum tollam*. Un'ansietà a questa somigliante provando l'Anima di trovarlo in tutte le cose, e non riscontrandosi tosto in esso, come desidera, (anzi accadendo l'opposto) non solo non se ne compiace, ma piuttosto le son di tormento, ed alle volte assai grande; poichè cotali Anime patiscono assai in trattare colle persone e d'altri affari: distornandole questi, anzi che aiutarle, dal conseguimento del loro fine.

71. Ne dimostra la Sposa d'aver avuto queste tre proprietà, quando cercava ne' Cantici il suo Sposo, dicendo: [2] *Quæsivi, & non inveni illum .... invenerunt me custodes, qui circumeunt civitatem: percusserunt me, & vulneraverunt me; tulerunt pallium meum mihi*. Lo cercai, e non mi venne di ritrovarlo. S'abbatterono però in me coloro, che vanno in ronda per la Città, e mi percossero, e mi ferirono e mi spogliarono del manto le guardie delle mura. Imperciocchè per coloro che girano la Città, intendonsi gli affari mondani, i quali, allorchè trovano l'Anima, che va in traccia di Dio, la maltrattano con molte piaghe di dolori, di pene, e dispiaceri: non solamente non trovando essa in loro ciò che vuole, ma essendoglielo da essi impedito. E quelli che custodiscono il muro della Contemplaziane, perchè l'Anima non vi entri, e sono i Demonj ed i negozj del secolo, questi le tolgono il manto della pace e quiete nell'amorosa Contemplazione goduta. Dalle quali cose l'Anima di Dio innamorata ne riporta mille disgusti e noie; e conoscendo che di esse non può nè punto nè poco alleggerirsi sin a tanto che in questa vita soggiorna senza veder il suo Dio, prosegue a pregare il suo Diletto, e dice nella stanza qui sotto posta:

STANZA DECIMA.

Smorza mie cure, sei
Quel solo tu, ch' in me calmar le puote.
Te veggan gli occhi miei,
Che lor sei lume e face,
E per te solo aprirli or a me piace.

DICHIARAZIONE.

72. Prosegue adunque nella presente stanza a chiedere al suo Bene, che voglia una volta agl'impeti suoi ed alle sue pene dar fine; poichè non v'è altri fuor di lui, che sia valevole a farlo; e che le si renda tale, onde possano gli occhi dell'Anima sua vederlo: essendo egli solo la luce, in cui essi mirano, e non volendo ella in altra cosa impiegarli fuorchè in lui solo, dicendo:

Smorza mie cure,

73. Ha per tanto questa proprietà la concupiscenza dell'amore, che giusta il sopraddetto tutto quel che non fa, o non dice, o non conviene a ciò che ama la volontà, le cagiona fatica e noia, e la rende sciapita, non vedendo adempirsi il suo desiderio. Ora a tutto questo ed agli affanni, che soffre per veder Dio, applica il nome di *cure*, le quali niuna cosa basta a to-

[1] *Joann.* 20. 15. [2] *Cant.* 5. 6. & 7.

togliere fuorchè il possedimento del Diletto. Il perchè dice, che le smorzi colla sua presenza, porgendo a tutte quel refrigerio, che porge la fresc' acqua a chi è dal caldo affannato; e perciò usa qui del vocabolo *smorza* per darne ad intendere, ch'ella sta penando nel fuoco d'amore.

Sei
Quel solo tu, ch'in me calmar le puote.

74. L'Anima per muovere e persuadere maggiormente il Diletto ad esaudire la sua dimanda, soggiugne: che non v'essendo altri fuor di lui capace di soddisfare alla sua necessità, sia egli quello che smorzi le sue cure. Sopra di che è cosa degna d'osservazione, che allora Iddio è molto pronto a consolar l'Anima, ed appagarla nelle sue pene e necessità: non avendo nè pretendendo ella altra soddisfazione o conforto fuor di lui. Quindi l'Anima non avendo cosa, che fuor di Dio la trattenga, non può a lungo durare senza essere dal Diletto visitata.

Te veggan gli occhi miei,

75. Cioè ti vegga io faccia a faccia cogli occhi dell'Anima.

Che lor sei lume, e face,

Oltrechè Iddio è il sovrannatural lume degli occhi dell'Anima, senza il quale in tenebre si rimane, lo chiama qui per affetto luce degli occhi suoi; per quel modo come l'amante suol nominare la persona da se amata luce degli occhi per dimostrazione dell'amore, che le porta. Egli è quindi lo stesso, come se ne' sopraddetti due versi dicesse: Giacchè gli occhi dell'Anima mia nè per natura nè per amore hanno fuor di te altro lume, *Te veggan gli occhi miei*, essendo tu in ogni maniera la luce loro. Di questa era privo Davidde, quando con pena diceva: Io non ho in me il lume degli occhi: [1] *Et lumen oculorum meorum, & ipsum non est mecum.* E Tobia quando protestò: Qual mai allegrezza potrò provare, io che fra le tenebre siedo, e la luce del Cielo non veggo? [2] *Quale gaudium mihi erit, qui in tenebris sedeo, & lumen Cœli non video?* Nelle quali parole desiderava la chiara visione di Dio; poichè il Figliuolo di Dio è la luce del Cielo, dicendolo S. Giovanni nell'Apocalissi: La celeste Città non abbisogna nè di Sole, nè di Luna, che in essa risplendano; perchè dalla Divina chiarezza è illuminata, e la sua lucerna è l'Agnello: [3] *Et Civitas non eget Sole, neque Luna, ut luceant in ea: nam claritas Dei illuminavit eam, & lucerna ejus est Agnus.*

E per te sol aprirli or a me piace.

76. Con queste voci l'Anima vuole astrignere lo Sposo a lasciarle vedere la luce degli occhi suoi; non solo perchè priva essendo di qualunque altra, in tenebre resterebbe, ma eziandio perchè non li vuole ad altro che a lui riserbare. Siccome in fatti è giustamente di questa Divina luce privata l'Anima, che vuole rivolgere gli occhi della sua volontà a qualche luce di propria cosa fuori di Dio, occupando in essa la vista per riceverne lume; medesimamente per via di congruenza merita che se le dia una tal luce quell'Anima, che chiuse a tutte le cose i sopraddetti suoi occhi per aprirgli a Dio solo.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

77. SI deve però sapere, che non può lo Sposo amante dell'Anime vederle per molto tempo penar sole, come fa questa, di cui andiamo trattando; poichè secondo quel che dice per bocca di Zaccaria, [4] le loro pene e i lamenti lo toccano nella pupilla degli occhi; e maggiormente quando le pene di cotali Anime sono dal suo amore originate, come sono le pene di questa. Per la qual cosa pure dice colla lingua d'Isaia: [5] *Antequam clament, ego exaudiam: adhuc illis loquentibus ego audiam.* Avanti che

[1] *Ps.* 37. 11. [2] *Tob.* 5. 12. [3] *Apoc.* 21. 23. [4] *Zach.* 2. 8. [5] *Isaiæ* 65. 24.

gridino io gli esaudirò, e nello stesso proferir delle parole gli ascolterò. Ed il Savio dice di lui: [1] che se l'Anima lo cercherà, a guisa del danaio lo troverà. Quindi è che a quest' Anima innamorata, la quale ne va in traccia, con maggior cupidigia di quello che si faccia del danaio, abbandonando tutte le cose e se medesima per lui; sembra che in virtù di sì accese preghiere le abbia comunicato un qualche saggio della sua spirituale presenza, in cui le mostrò alcuni profondi aspetti della sua Divinità e bellezza, onde vieppiù le si aumentò la brama e il fervore di vederlo. Imperciocchè siccome si suol gettar acqua nella fornace, perchè vieppiù s'accenda ed attizzi il fuoco; non diversamente suole il Signore adoperare con alcune di queste Anime, che trovansi in simili calme d'amore, dando loro alcuni indizj della propria eccellenza per maggiormente infervorarle, e in tal guisa andar più disponendole alle grazie, che vuol far loro in appresso. Onde scoperto avendo l'Anima e sentito in quella oscura presenza il sommo bene e la bellezza sotto di essa nascosta, e morendo di desiderio di vederla, pronunzia la stanza che segue.

STANZA UNDECIMA.

Scopri la tua vezzosa
Faccia, e tua vista, e tua beltà m'uccida.
Solo può l'amorosa
Sanar doglia sì dura
Del caro Ben l'aspetto, e la figura.

DICHIARAZIONE.

78. Bramando adunque l'Anima d'essere da questo gran Dio posseduta, dal di cui amore si sente rubbato e piagato il cuore, e non lo potendo ormai soffrire, gli chiede determinatamente in questa stanza, che le scopra e mostri la sua bellezza, cioè la sua divina Essenza, e che con questa vista l'uccida, sciogliendola dalla carne; poichè non può in essa vederlo nè goderlo secondo il suo desiderio. Gli mette in oltre sugli occhi l'infermità e gl' impeti del suo cuore, che soffre penando per suo amore senza potervi trovar rimedio, con meno che con questa gloriosa vista della sua divina Essenza.

Scopri la tua vezzosa
Faccia,

79. Per dichiarazione di questo deve sapersi, che tre maniere di presenza di Dio ponno darsi nell'Anima. La prima è essenziale, e in tal guisa non solo nelle buone e sante Anime si ritrova, ma eziandio nelle triste e peccatrici, e in tutte l'altre creature; perchè con questa presenza dà loro l'essere e la vita, e se questa presenza essenziale loro mancasse, tutte tornerebbero in nulla, e lascierebbero d'essere: Ora questa all'Anima giammai non manca. La seconda presenza è di Grazia, per mezzo di cui Dio soggiorna nell'Anima, e si chiama di essa pago e soddisfatto. Questa presenza poi non è in tutte, perchè coloro, che ammettono in se colpa grave, la perdono; nè si può dall'Anima naturalmente sapere, se l'abbia o no. La terza è per via di spirituale affezione, perchè in molte Anime divote e in varie maniere suol Iddio formare alcune spirituali presenze, onde le ricrea, diletta, e rallegra. Tuttavia sì queste spirituali presenze, come l'altre sono tutte nascoste; non si mostrando Iddio per mezzo di esse nella propria natura, poichè la condizione di questa vita nol soffre; e perciò di qualsivoglia di esse può intendersi il sopraddetto verso, cioè:

Scopri la tua vezzosa
Faccia,

80. Imperciocchè certo essendo, che Dio è sempre all'Anima presente almeno nella prima maniera, non dice l'Anima, che si presenti a se; ma che questa coperta presenza, che le fa godere, o naturale, o spirituale, o affettiva che sia, se le discopra e manifesti

[1] *Prov.* 2. 4.

sti per modo, che lo possa nel suo divino Essere e nella sua bellezza vedere. E per verità siccome colla sua essenziale presenza dà l'essere naturale all'Anima, e colla presenza della Grazia la perfeziona, così vorrebbe che colla sua palese Gloria la glorificasse. Essendo però quest'Anima dai fervori e dagli affetti dell'amor di Dio trasportata, dobbiamo intendere, che la presenza, di cui chiede al suo Diletto lo scoprimento, principalmente si spieghi di certa presenza affettiva, che formò il Diletto all'Anima di se, la quale fu tanto sublime, che parve all'Anima e sentì, che sotto di essa coperto vi fosse un essere immenso, di cui le comunicò Iddio certi aspetti chiaroscuri della sua Divina bellezza, che producono tale effetto nell'Anima, che la fanno bramare e languir di desiderio verso quello, che sotto una tale presenza sente nascosto. Corrisponde ciò a quel che provava Davidde, quando disse: Desidera e vien meno l'Anima mia verso gli atrj del Signore: [1] *Concupiscit, & deficit Anima mea in atria Domini*. Conciosiachè allora langue l'Anima per desiderio d'ingolfarsi in quel sommo Bene, che prova a se presente, ma coperto; perchè quantunque sia coperto, assai notabilmente conosce il bene e il diletto, che in se comprende; e perciò con maggior forza è tratta l'Anima e rapita da questo bene, che niun'altra natural cosa dal proprio centro: sicchè con quest'avidità e svisceratа voglia non si potendo più l'Anima trattenere, dice:

Scopri la tua vezzosa
Faccia,

81. Lo stesso avvenne a Mosè sul monte Sinai, dove stando alla presenza di Dio, sì alte e profonde rappresentazioni dell'altezza e bellezza della Divinità coperta di lui chiaramente scorgeva, che non lo potendo sostenere, due volte lo pregò a scoprirgli la sua Gloria, dicendogli: [2] *Cum dixeris: Novi te ex nomine, & invenisti gratiam coram me. Si ergo inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi faciem tuam, ut sciam te, & inveniam gratiam ante oculos tuos*. Tu dici di conoscermi per proprio nome, e ch'io son giunto ad esserti caro: il che se vero è, mostrami la tua faccia; acciocchè io ti conosca, e trovi negli occhi tuoi la compita grazia che bramo, cioè di arrivare al perfetto amore della Gloria di Dio. Però gli rispose il Signore dicendo: [3] *Non poteris videre faciem meam; non enim videbit me homo, & vivet*. Tu non potrai veder la mia faccia, perchè finchè vive l'uomo non mi vedrà. Il che torna lo stesso come dire: Una difficil cosa mi dimandi, o Mosè; poichè tanta si è la bellezza del mio volto, e il diletto di vedere la mia essenza, che nol potrà l'Anima tua in un genere di sì fiacca vita soffrire. Della qual verità essendo l'Anima consapevole, o sia per le parole che Dio qui rispose a Mosè, o pur da ciò ch'abbiam detto sentir ella sotto la presenza di Dio nascoso, cioè che nella propria bellezza non lo potrebbe in questo genere di vita vedere; (venendo giusta il detto di sopra l'Anima meno ad un solo trasparire di lui) previene ella stessa la risposta, che se le può dare, come a Mosè, e dice:

E tua vista, e tua beltà m'uccida.

82. Quasi dicesse: Tanto essendo il diletto di vedere la tua Essenza e bellezza, che non può l'Anima reggere, ma debbo al vederla morire: *Tua vista, e tua beltà m'uccida*.

Chiaro sta che due viste uccidono l'uomo per non poter egli la loro forza ed efficacia sostenere. L'una è quella del Basilisco, alla cui vista si dice che muore incontanente. L'altra è la vista di Dio. Assai differenti però dell'una e dell'altra son le cagioni; perchè la prima veduta ammazza di gran veleno, e la seconda con immensa salute e Gloria. Per la qual cosa non fa qui molto l'Anima in vo-

[1] *Ps.* 83. 1. [2] *Ex.* 33. 13. [3] *Ibid.* 20.

ler morire a vista della bellezza di Dio per goderlo eternamente; poichè se l' Anima avesse dinanzi un'ombra sola dell'altezza ed avvenenza di Dio, non solamente bramerebbe una morte per vagheggiarla, come qui desidera, in eterno, ma mille acerbissime morti lieta soffrirebbe per vederla un breve istante; e dopo d'averla veduta bramerebbe di patire altrettanto per vederla un'altra volta in sì poco spazio di tempo.

83. Per maggiore spiegazione di questo verso è da sapersi, che parla qui l'Anima condizionatamente, quando dice che la di lui vista e bellezza l'uccida: cioè posto che non può senza morire vederla. Che se l'uno potesse avvenir senza l'altro, non chiederebbe che l'uccidesse: essendo una imperfezione naturale il voler morire. Ma poichè non può reggere questa vita corrottibile dell'uomo all'altra vita immarcescibile di Dio dice:

E tua vista, e tua beltà m'uccida.

84. Insegna San Paolo questa dottrina ai Corintj dicendo: [1] *Nolumus expoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur, quod mortale est, a vita.* Non vogliamo già essere spogliati, ma sopravestiti, perchè la nostra mortal parte sia dalla vita assorta. Il che significa: Non desideriamo di essere della carne spogliati, ma di Gloria sopravestiti. Però veggendo che non si può vivere insieme nella Gloria ed in carne mortale, come si accennò, replica che desidera d'essere sciolto, e trovarsi con Cristo: [2] *Desiderium habens dissolvi, & esse cum Christo.* Insorge però qui un dubbio, ed è, per qual ragione i figliuoli d'Israello temessero e fuggissero anticamente di veder Dio per non morire, come protestò Manuel a sua moglie: [3] *Morte moriemur, quia vidimus Dominum.* Ed all'opposto quest'Anima alla vista di Dio desidera di morire? Al che si risponde, che ciò seguiva per due ragioni. La prima, perchè in quel tempo, sebbene morivano in Grazia di Dio, non lo avevano a vedere prima che giugnesse Cristo; e quindi molto miglior sorte era per loro vivere in carne, accrescendo i proprj meriti, e della natural vita godendo, che giacersi nel Limbo senza meritare, e patendo tenebre, e la spirituale lontananza da Dio: il perchè avevano allora per una gran grazia di Dio e vantaggio loro il campare molti anni. La seconda ragione nasce dal canto dell'amore, poichè non essendo eglino in amore fortificati, nè tanto a Dio per amore vicini, temevano di morire al vederlo. Ma ora nella Legge di Grazia, in cui morendo il corpo può l' Anima veder Dio, diventa più salutevol cosa voler vivere poco tempo a fin di giugnere a contemplarlo. E quando pur questo non fosse, contuttociò amando l'Anima Dio, come infatti questa lo ama, non temerebbe vedendolo di morire; poichè il vero amore riceve egualmente ed alla stessa maniera tutto ciò, che viene dal suo Diletto, o sia cosa contraria o favorevole, purchè egli la voglia fare, e gli stessi castighi accoglie d'una maniera affatto eguale; anzi gli apportano godimento e diletto: affermando S. Giovanni: [4] *Perfecta Charitas foras mittit timorem.* La perfetta Carità scaccia qualunque timore. Così non può essere ad un'Anima amante amara la morte; poichè trova in essa tutti i suoi diletti e le dolcezze dell'amore. Non le può cagionare tristezza la sua memoria, poichè incontra in essa tutta l'allegrezza; nè le può esser grave e penosa, essendo il termine di tutte le sue noie e pene, e il principio d'ogni suo bene. La riguarda qual sua amica e sposa, e colla sua memoria rallegrasi, quasi il giorno fosse del suo sposalizio e delle sue nozze; e più brama quel dì e quell'ora, in cui la deve cogliere la morte, che i Re della terra non desiderano i loro Regni e Principati. Perchè di questo genere di mor-

[1] 1. *ad Cor.* 5. 4. [2] *ad Philipp.* 1. 23. [3] *Jud.* 13. 42. [4] 1. *Johann.* 4. 18.

morte dice il Savio: O morte è pur buono il tuo giudizio ad un uomo, che si trova in necessità: [1] *O mors, bonum est judicium tuum homini indigenti*. Ora se la morte è buona per chi si trova in angustie delle cose di qua, quantunque alle di lui necessità sovvenire non possa, ma piuttosto di ciò ch'aveva debba spogliarlo: quanto migliore sarà il costei giudizio ad un'Anima, che si trova, come questa, in necessità d'amore, e che sta gridando per ottenere più amore; quando non solo di ciò ch'aveva non la priverà, ma le sia piuttosto cagione, che arrivi al compimento d'amore, che bramava, ed a veder soddisfatta ogni sua necessità. Ragionevolmente adunque ardisce l'Anima di dire senza timore:

E tua vista, e tua beltà m'uccida.

85. Conciosiachè sa che nel punto stesso di vederla sarebb'ella rapita alla medesima bellezza, ed in essa assorta, ed in essa trasformata; e che sarebbe alla guisa della medesima bellezza bella, ed a norma di essa abbondante di tutto ed arricchita. A questo fine dice Davidde: E' pur preziosa la morte dei Santi nella presenza del Signore: [2] *Pretiosa in conspectu Domini mors Sanctorum ejus*. La qual cosa non avverrebbe, se delle di lui medesime grandezze non partecipassero; poichè dinanzi a Dio nulla v'è di prezioso fuor di quello che in se medesimo egli è; e perciò l'Anima, quando ama, non teme di morire, anzi il desidera; e per la stessa ragione paventa sempre di morire il peccatore, perchè sospetta che la morte debba toglierli tutti i beni, ed inferirgli tutti i mali, dicendo Davidde: Pessima è la morte de'peccatori. [3] *Mors peccatorum pessima*; e perciò, come dice il Savio, amara viene ad essere la sua memoria: [4] *O mors, quam amara est memoria tua homini pacem habenti in substantiis suis!* Imperciocchè amando essi molto la vita di questo Secolo, e poco quella dell'altro, assai temono la morte. Ma l'Anima, che ama Dio, vive più nell'altra vita, che in questa: vivendo più dove ama, che dove anima; e quindi apprezza poco questa corporal vita, e dice: *Tua vista, e tua beltà m'uccida*.

Solo può l'amorosa
Sanar doglia sì dura
Del caro Ben l'aspetto, e la figura.

86. La cagione perchè l'infermità d'amore non si può, come qui dice, con altro rimedio sanare, che coll'aspetto, e colla figura del caro Bene, si è, perchè siccome la doglia d'amore dall'altre infermità è differente, così una diversa medicina ricerca. Nell'altre malattie in fatti secondo i documenti della buona Filosofia si guariscono i contrarj cogli altri contrarj; ma l'amore non si medica senonchè con qualche altra cosa all'amore corrispondente. La ragione si è, perchè la salute dell'Anima nel Divino amore consiste; e perciò quando non ha un perfetto amore, non gode perfetta sanità, e per questo capo è inferma: non essendo altra cosa l'infermità, che un mancamento di salute, per modo che quando l'Anima non ha verun grado d'amore, è morta; ma quando arriva ad averne alcuno, per minimo che sia, già è viva, comecchè molto debole e inferma a motivo d'essere scarso il suo amore. Perciò è che quanto più se le andrà aumentando l'amore, tanto più sarà sana; e quando sarà giunta ad un perfetto amore, allora goderà una compiuta salute. Intorno a che è da sapersi, che non arriva mai ad essere perfetto l'amore, se non si pareggiano tanto insieme gli amanti, che si trasformi l'uno nell'altro, ed allora l'amore è del tutto sano. E perchè l'Anima prova qui un certo adombramento d'amore; che si è la doglia mentovata, bramando che finisca di raffigurarsi alla figura, di cui è disegno, cioè al suo Sposo il Ver-

[1] *Eccl.* 41. 3. [2] *Ps.* 115. 15. [3] *Ps.* 33. 22. [4] *Eccl.* 41. 1.

Verbo Figliuolo di Dio, il quale a detto di San Paolo è lo splendore della sua Gloria, e la figura della sua sostanza: [1] *Splendor gloriæ, & figura substantiæ ejus*; e perchè questa è la figura, di cui l'Anima qui favella, e in cui brama per amore trasfigurarsi; perciò dice:

Solo può l'amorosa
Sanar doglia sì dura
Del caro Ben l'aspetto, e la figura.

87. Ben si chiama doglia l'amore imperfetto, perchè siccome l'infermo si sente fiacco per operare; non altrimenti l'Anima, ch'è debole in amore, lo è eziandio per esercitare l'eroiche virtù. Si può ancora intendere in questo luogo, che chi si sente infermo d'amore, cioè in esso mancante, ha un segno d'aver qualche amore; poichè da ciò che ha, scopre ad evidenza ciò che gli manca: laddove chi questa doglia non prova, è segno, o che non ha verun amore, o che in esso è perfetto.

ANNOTAZIONE

Sopra la stanza seguente.

88. IN questo stato sentendosi l'Anima con tanta veemenza verso Dio trasportata, come la pietra quando si va più avvicinando al centro; e trovandosi eziandio quasi cera, che cominciò a ricevere l'impressione del sigillo, ma non si finì di stampare; ed oltre a ciò conoscendo, che si rassomiglia ad una immagine di prima mano e sbozzata, e gridando a chi la sbozzò, perchè termini di disegnarla e formarla: siccom'è dalla Fede tanto illustrata, che le fa trasparire alcuni Divini molto chiari sembianti dell'altezza del suo Dio, così non sa che farsi, fuorchè rivolgersi alla medesima Fede; essendo quella, che in se racchiude e copre la figura e la bellezza del suo Diletto, dalla qual pure ricava ella i sopraddetti sbozzi e pegni d'amore; e con essa formando ragionamento, dice:

STANZA DUODECIMA.

O fonte cristallino,
Se tu fra queste immagini d'argento
Formassi repentino
I cari occhi bramati,
Che stanmi in cor, ma sol confusi, e ombrati.

DICHIARAZIONE.

89. DEsiderando l'Anima con tanto ardore l'unione dello Sposo, e vedendo che in tutte le creature niun mezzo o rimedio ad ottenerla ritrova; si rivolge a favellar colla Fede, siccome quella che più al vivo deve darle lume del suo Diletto, prendendola per mezzo a conseguirla; (poichè a vero dire non v'è altro, onde si passi alla vera unione ed allo spirituale sposalizio con Dio, secondo che per Osea egli lo spiega dicendo: [2] *Sponsabo te mihi in Fide*: Io ti sposerò meco per via di Fede.) E piena del desio che l'accende, pronuncia le seguenti cose, che il senso formano della stanza: O Fede del mio Sposo Cristo, se tu chiaramente mi svelassi quelle verità del mio Diletto, che d'oscurità e tenebre coperte nell'Anima m'infondesti; (poichè la Fede al dire de' Teologi è un abito oscuro) di maniera che quel che mi comunichi con informi e oscure notizie, in un momento lo mostrassi e scoprissi: separandoti da quelle verità, (poichè la Fede è un velo ed una coperta delle Divine verità) e rivolgendole formatamente e pienamente in manifestazione di Gloria. Proferisce adunque il verso:

O fonte cristallino,

90. Chiama cristallina la Fede per due ragioni. La prima perchè a Cristo suo Sposo appartiene. E la seconda perchè ha le proprietà del cristallo, essendo pura nelle sue verità, ed una

[1] *ad Hebr. cap. 1. 3.* [2] *Osee 2. 20.*

una fonte chiara, e da ogni errore e dalle naturali forme purgata. Di più l'appella fonte, perchè da essa scaturiscono all'Anima le acque di tutti i beni spirituali. Ond'è che Cristo Signor nostro colla Samaritana favellando, diede alla Fede il nome di fonte, dicendo; Che a chi in lui credesse egli farebbe isgorgare un fonte, l'acqua del quale alla eterna Vita salisse: [1] *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam*. E quest'acqua era lo spirito, che dovevano ricevere coloro, che avessero in esso creduto: [2] *Hoc autem dixit de spiritu, quem accepturi erant credentes in eum*.

Se tu fra queste immagini d'argento

91. Alle proposizioni ed agli articoli, che ci suggerisce la Fede, dà il nome d'immagini d'argento. Per intendere la qual cosa e gli altri versi deve premettersi, che la Fede nelle proposizioni, che insegna, è paragonata all'argento, e la sostanza delle verità, che contengono, rassomigliasi all'oro; perchè questa medesima sostanza, che ora crediamo, dall'argento della Fede vestita e coperta, la dobbiamo scorgere nell'altra vita alla scoperta, e svelato gia l'oro della Fede. Della qual Fede parlando Davidde si esprime così: Se dormirete in mezzo ai due Cleri, le penne della Colomba saranno inargentate, e l'estremità del suo dorso saranno di color d'oro: [3] *Si dormiatis inter medios Cleros, pennæ columbæ deargentatæ, & posteriora dorsi ejus in pallore auri*. Vale a dire: Che se chiuderemo gli occhi dell'intelletto alle cose superiori ed inferiori, (il che appella dormire nel mezzo) dimoreremo in Fede, che qui intende per la Colomba, le di cui penne, che sono le verità rivelate, saranno inargentate, perchè in questa vita ce le propone la Fede vestite e coperte: e perciò le chiama immagini d'argento. Ma sull'ultimo di questa Fede, che fia quando essa termina colla chiara visione di Dio, resterà la sostanza della Fede d'un quasi aureo colore, per aver deposto il velo d'un tal argento. Di maniera che la Fede ci dà e comunica il medesimo Dio, nè perchè ce lo dà sotto l'argento della Fede stessa coperto, perciò lascia di darcelo veramente: siccome chi dà un vaso inargentato, il quale sia d'oro, non perchè esso è d'argento coperto, lascia di darcelo, e d'esser d'oro. Laonde allorchè la Sposa nei Cantici questo possedimento di Dio sospirava, promettendoglielo egli, per quanto nella nostra vita si può, disse, che le farebbe alcuni pendenti d'oro, smaltati però d'argento: [4] *Murenulas aureas faciemus tibi, vermiculatas argento*. Nelle quali parole promise di darsele sotto la Fede coperto. Dice adunque ora l'Anima alla Fede: Se in queste tue immagini d'argento, che sono gli articoli sopraddetti, onde tieni coperto l'oro dei Divini raggi, che sono gli occhi bramati, (di cui soggiugne tosto;)

Formassi repentino
I cari occhi bramati,

92. Sotto il nome d'occhi intende giusta il sopraddetto i raggi e le Divine verità, le quali, come pure dicessimo, ci sono dalla Fede ne' suoi articoli proposte coperte ed informi. Il che rende questo senso: O se le stesse verità, che informi ed oscure ne insegni, e sotto i tuoi articoli di Fede coperte, tu finissi una volta di spiegarmele chiaramente e formatamente in essi scoperte, come il mio desiderio le chiede! Alle quali verità adatta qui il vocabolo d'occhi per la grande presenza, che sente del suo Diletto; sicchè le sembra di starsene incessantemente mirandolo. Per la qual cosa dice:

Che stanmi in cor, ma sol confusi, e ombrati.

93. Protesta d'averle nel suo cuore adombrate, cioè a dire nell'Anima sua secondo le parti dell'intelletto e della volontà; perchè quanto all'in-

[1] *Joann.* 4. 14. [2] *Ibid.* 7. 39. [3] *Ps.* 67. 14. [4] *Cant.* 1. 10.

l'intelletto ha infuſe queſte verità per via di Fede nell'Anima ſua. E perchè la loro notizia non è perfetta, dice che ſono sbozzate; mentre ſiccome lo sbozzo non è perfetta pittura, così la cognizione della Fede non è un conoſcimento perfetto. Le verità pertanto, che s'infondono nell'Anima per mezzo della Fede, ſono come in isbozzo; e quando alla chiara Viſione arriveranno, l'Anima in ſe le troverà, come una perfetta e compiuta pittura, conforme a ciò che ſcrive l'Apoſtolo: [1] *Cum autem venerit, quod perfectum eſt, evacuabitur, quod ex parte eſt.* E vuol dire: Quando giugnerà quel ch'è perfetto, cioè la chiara Viſione, terminerà ciò che in parte ſolo è tale, cioè il conoſcimento della Fede.

94. Ma oltre queſto abbozzo della Fede un altro ve n'è d'amore nell'Anima dell'amante ſecondo la volontà, nella quale di tal maniera ſi sbozza la figura del Diletto, e tanto unitamente e vivamente ſi ricopia, quando v'interviene l'unione d'amore, che ſi dice con verità, vivere l'amato nell' amante, e queſt'amante nell'amato. A tal grado di ſomiglianza giugne l' amore nella trasformazione degli amanti, che può affermarſi, che ciaſcheduno è l'altro, ed ambedue ſono un ſolo. La ragione ſi è, perchè nella unione e trasformazione d'amore l'uno dà il poſsedimento di ſe all'altro, e ciaſcheduno di loro laſcia ſe ſteſſo, e ſi dà e ſi cambia coll'altro; ed entrambi per trasformazione d'amore ſono un ſolo. Inteſe San Paolo di darne ciò ad intendere, quando diſſe: [2] *Vivo autem jam non ego: vivit vero in me Chriſtus.* Il che ſi ſpiega: Io vivo, è vero, ma non già ſon io, perchè vive in me Criſto. Nel dire infatti io vivo, ma non già ſon io, ſignificò che quantunque egli viveſſe, non era però ſua quella vita, ſtando in Criſto trasformato, e che la ſua vita era più Divina che umana; e perciò dice, che non vive egli, ma Criſto in lui: di modo che ſecondo queſta ſomiglianza di trasformazione poſſiamo aſſerire, che per unione d'amore la ſua vita e quella di Criſto erano una ſola. Si adempirà ciò perfettamente in Cielo per mezzo della vita Divina in tutti quelli, che meriteranno di ſpecchiarſi in Dio; poichè in Dio trasformati eſſendo, viveranno una vita di Dio e non la propria: comecchè ſia pur vita loro, mentre la vita di Dio diverrà loro vita. Allora diranno daddovero: Viviamo noi, ma non già noi, perchè in noi vive Iddio. Il quale ſtato, quantunque poſſa in queſta vita ottenerſi, come in San Paolo ſeguì, non però compiutamente e perfettamente; quand' anche ſaliſſe l'Anima ad una tal trasformazione d'amore, che foſſe Matrimonio Spirituale, ſtato il più ſublime, a cui ſi poſſa in queſta vita aſpirare. Poichè tutto queſto può chiamarſi uno sbozzo d'amore a paragone della perfetta figura nella trasformazione della Gloria. Quando però un tale sbozzo di trasformazione nella preſente vita ſi conſeguiſce, ella è una grande e buona ventura: appagandoſi di ciò molto il Diletto, il quale a tal fine bramando, che la Spoſa lo metteſſe ſotto qualche adombramento nell'Anima ſua, dice ne' Cantici: Mettimi come un ſegno ſopra il tuo cuore, e come un ſegno ſopra il tuo braccio: [3] *Pone me, ut ſignaculum ſuper cor tuum, ut ſignaculum ſuper bracchium tuum.* In queſto paſſo il cuore ſignifica l'Anima, in cui durante la preſente vita ſi ſta Iddio, come ſegno in abbozzo di Fede ſecondo il detto di ſopra; e il braccio ſignifica la forte volontà, in cui giuſta lo ſpiegato da ultimo dimora lo ſteſso Dio, quaſi un ſegno sbozzato d'amore.

95. Tale ſi è la condotta dell'Anima in queſto tempo, della quale, ſebbene in poche note, non voglio laſciar di dirne qualche coſa, ancorchè non ſi poſsa a parole ſpiegare. Concio-

[1] 1. *ad Cor.* 13. 10. [2] *ad Galat.* 2. 20. [3] *Cant.* 8. 6.

ciosiachè sembra all' Anima, che se le diseccchi la sostanza corporale e spirituale per la sete di questo vivo fonte di Dio: essendo la sua sete somigliante a quella che tollerava Davidde, quando disse: Siccome il Cervo anela ai fonti dell' acque, non altrimenti te, o mio Dio, desidera l' Anima mia. Trovossi questa sitibonda di Dio forte e vivo; quando fia mai, ch' io venga ad essere ammessa dinanzi la faccia di Dio? [1] *Quemadmodum desiderat Cervus ad fontes aquarum; ita desiderat anima mea ad te, Deus. Sitivit anima mea ad Deum fortem vivum, quando veniam, & apparebo ante faciem Dei?* Tanto poi questa sete l' affanna, che avrebbe l' Anima per nulla di rompere le linee, e farsi strada per mezzo i Filistei, come fecero i Forti di Davidde, a fin di riempiere il suo vaso d' acqua alle cisterne di Betlemme, che si è Cristo. [2] Imperciocchè tutte le difficoltà del mondo, e le furie dei Demonj, e le pene dell' inferno non temerebbe di passare per ingolfarsi in questo fonte ed abisso d' amore. A questo proposito si dice ne' Cantici: La dilezione ha una fortezza eguale alla morte, e la sua gara è dura al pari dell' inferno: [3] *Fortis est, ut mors, dilectio, dura, sicut infernus, æmulatio.* Perchè non si può credere quanto sia veemente l' ansietà e la pena, che l' Anima prova, quando vede che si va avvicinando ad assaggiare quel bene, e pur non se le concede. E per verità quanto più si scorge a vista e sulla porta quasi di ciò che brama, e se le nega, tanto maggior pena e tormento le reca. Laonde in questo spiritual senso dice Giobbe. [4] *Antequam comedam, suspiro; & tanquam inundantes aquæ, sic rugitus meus.* Prima di mangiare io sospiro, e il ruggito ed urlo dell' Anima mia alla piena dell' acque si rassomiglia. Vale a dire, che per lo mangiare e per la cupidigia d' esso intende Dio; poichè alla misura dell' avidità d' un cibo, e della cognizione che se ne ha, si pena per averlo.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

96. La cagione, onde l' Anima in questo tempo patisce tanto per lui, si è, perchè siccome va sempre più unendosi a Dio, sente vie più in se quel che di Dio le manca, e sente insieme gravissime tenebre nell' Anima sua con uno spiritual fuoco, che la secca e purga; acciocchè in tal guisa purificata si possa con Dio unire. Imperciocchè fin a tanto che Dio non fa cader da se sopra di essa qualche raggio di luce soprannaturale, è egli per lei intollerabili tenebre, mentre dimora spiritualmente d' intorno ad essa: essendo la natural luce dall' eccesso della soprannaturale oscurata. Tutto ciò ne diede ad intendere Davidde, quando scrisse [5]: *Nubes, & caligo in circuitu ejus.... ignis ante ipsum præcedet.* La nuvola e l' oscurità gli stanno d' intorno ... e il fuoco precorrerà la sua presenza. E in un altro Salmo dice: [6] *Et posuit tenebras latibulum suum, in circuitu ejus tabernaculum ejus: tenebrosa aqua in nubibus aeris. Præ fulgore in conspectu ejus nubes transierunt, grando & carbones ignis.* Pose per sua coperta e nascondiglio le tenebre, e il suo tabernacolo all' intorno di lui è l' acqua tenebrosa fra le nubi dell' aria. In virtù del suo grande splendore passarono alla presenza di lui le nuvole, le tempeste, e i carboni di fuoco. Il che si spiega dell' Anima, che sempre più si va a lui avvicinando. Poichè quanto più l' Anima ad esso si accosta, tutte le sopraddette cose in se medesima prova, fin a tanto che Iddio per trasformazione d' amore ne' suoi Divini splendori l' introduca. Siccome però in Dio per sua immensa bontà vanno d' egual passo alle tene-

[1] *Ps.* 41. 1. [2] 2. *Paral.* 11. 17. [3] *Cant.* 8. 6. [4] *Jobi* 3. 24. [5] *Ps.* 96. 2. [6] *Ps.* 17. 12.

bre ed ai votamenti dell' Anima le consolazioni e le grazie, perchè: [1] *Sicut tenebræ ejus, ita & lumen ejus*. E perchè innalzandola e glorificandola, la umilia eziandio, e la fa penare; alla stessa guisa infuse da se nell' Anima fra queste pene certi raggi Divini con tal gloria e forza d'amore, che la commosse tutta, e tutto le alterò il naturale: sicchè con gran paura e natural timore disse al Diletto il principio della sottoscritta stanza, proseguendosi dallo stesso Diletto il rimanente di essa.

STANZA DECIMATERZA.

Deh gli allontana, Amato,
Ch' io passo, e volo. (Sposo) *Ah mia*
Colomba torna.
Spunta il Cervo piagato
Dalla collina erbosa,
E del tuo volo al ventilar riposa.

DICHIARAZIONE.

97. NEL tempo dei grandi desiderj e degli amorosi fervori, quali sono quelli che nelle passate stanze l'Anima dimostrò; suole il Diletto altamente, soavemente, amorosamente, anzi con gran forza d'amore visitar la sua Sposa; perchè d'ordinario secondo i grandi fervori ed impeti d'amore, che sono nell' Anima preceduti, sogliono essere eziandio grandi le grazie e le visite, che Dio fa. Ora siccome aveva l'Anima bramati con tal veemenza questi occhi Divini, di cui nella precedente stanza finì di parlare; quindi le scoprì a norma delle sue brame il Diletto alcuni raggi della sua grandezza e Divinità, che furono con tale elevazione e con tanta forza comunicati, che la fece in estasi uscir di se: il che avvenne al principio con gran danno e timore della natura; e perciò non potendone in un sì fiacco soggetto soffrirne l'eccesso, recita il seguente verso.

Deh gli allontana, Amato.

98. Cioè a dire questi tuoi occhi Divini, perchè mi fanno volare, di me uscendo in altissima Contemplazione, più di quel che la natura sostenga. Il che dice, perchè le sembrava che l' Anima sua dal corpo volasse: cosa per altro tanto da essa bramata, e per cui gli richiese, che gli allontanasse, cioè lasciando di comunicarglieli in questa vita, in cui non li può soffrire e godere, come vorrebbe; mentre se le comunicavano nel volo, ch' essa fuor della carne metteva. Il qual desiderio e volo le fu subito dallo Sposo impedito, dicendo: *O mia Colomba torna*; poichè la comunicazione, che presentemente da me ricevi, non appartiene ancora allo stato di Gloria, che tu ora vorresti. Ritorna per tanto a me, che sono colui, del quale tu d'amor piagata vai in traccia; mentre io pure, quasi Cervo dal tuo amore ferito, comincio a palesarmiti per mezzo della tua sublime Contemplazione, e nell' amore di essa mi prendo piacere e refrigerio. Dice dunque l' Anima allo Sposo:

Deh gli allontana, Amato.

99. Giusta il detto di sopra l'Anima per rapporto ai fervidi desiderj, che nodriva di questi Divini occhi, i quali significano la Divinità, ricevette interiormente dal Diletto tal comunicazione e notizia di Dio, che le fece dire: *Deh gli allontana, Amato*. Conciosiachè tal si è la naturale miseria in questa vita, che quel medesimo in che l' Anima ha posta la miglior sua vita, ed ella più ardentemente brama, cioè la comunicazione ed il conoscimento del suo Diletto; allorchè le vien conceduto, non lo può ricevere, senza che quasi le costi la vita. Per modo che quegli occhi, che con tanta sollecitudine, e con tale ansietà, e per tante vie andava cercando, la riducano a dire, quando le sono conceduti:

Deh gli allontana, Amato.

100. Imperciocchè alle volte è tanto

[1] *Ps.* 138. 12.

to grande il tormento, che in simili visite d'estasi si prova, che non v'è tormento, il quale disloghi per modo le ossa, e metta in angustie la natura a tal segno, che se Dio non vi provedesse, mancherebbe la vita. E per verità sembra così all'Anima, cui succede: sentendo come staccarsi ella dalla carne, ed abbandonare il corpo. La ragione si è, perchè somiglianti grazie non si ponno molto ricevere in queste membra; essendo lo spirito sollevato a comunicare collo Spirito Divino, che all'Anima discende; e quindi a forza deve in qualche maniera lasciar la carne, e questa patirne, e per conseguenza l'Anima in essa per l'unità del supposto. Il gran tormento adunque, che soffre l'Anima nel tempo di questo genere di visita, e il gran timore che le cagiona il vedersi per via soprannaturale trattare, le fanno dire:

Deh gli allontana, Amato.

101. Non si deve intendere però, che dicendo l'Anima, che gli allontani, voglia daddovero, che le fossero allontanati: perchè, come dicessimo, codesta è una espressione di naturale timore. Anzi (comecchè molto di più le costasse) non vorrebbe perdere queste visite e grazie del Diletto: poichè sebbene la natura ne patisce, lo spirito nel soprannaturale raccoglimento sen vola a godere dello spirito del Diletto, ed è ciò ch'ella desiderava e chiedeva; e perciò non vorrebbe riceverlo in carne, in cui non si può compiutamente godere, ma per poco e con pena; sibbene nel volo dello spirito fuor della carne, allorchè liberamente si gode. Per la qual cosa disse: *Deh gli allontana, Amato*, cioè di comunicarmeli in carne.

Ch'io passo, e volo.

102. Quasi che dicesse: Io passo e volo da questa carne, perchè me li comunichi fuori di essa, essendo essi la cagione di farmi uscire volando dal corpo. Per meglio intendere che volo sia questo, si consideri che, insistendo nelle sopraddette cose, in quella visita del Divino Spirito quel dell'Anima è con gran forza rapito a comunicarsi col Divino, e languire alle cose del corpo, e lasciar di sentire in esso, e a non occuparvi le sue azioni, tenendole in Dio. Che perciò disse l'Appostolo S. Paolo in quel suo ratto, [1] che non sapeva, se stesse l'Anima ricevendolo nel corpo o fuor d'esso. Nè per questo deve supporsi, che l'Anima abbandoni il corpo, e della natural vita lo privi; ma che non esercita in esso le proprie operazioni. Ora questa è la cagione, perchè in tali ratti e voli rimansi il corpo senza senso, e quantunque gli facciano all'intorno cose di grandissimo dolore, non le sente; perchè non avviene, come nell'altre mancanze e negli sfinimenti naturali, in cui il dolore fa riavere. Nel tempo di tali visite provano questi sentimenti coloro, che non sono ancora allo stato arrivati di perfezione, ma che tuttavia per quello camminano de' proficienti; poichè gli altri, che vi son giunti, godono le lor comunicazioni in pace ed amor soave, e cessano questi rapimenti, che ad una tale comunicazione disponevano.

103. Sarebbe questo un convenevol luogo a trattare della differenza, che passa fra i ratti, l'estasi, ed altre elevazioni, e sottili voli di spirito, che agli Spirituali sogliono avvenire. Ma perchè il mio fine ad altro non mira, siccome nel Prologo promisi, fuorchè a spiegare con brevità queste stanze, deve lasciarsi l'impresa a chi sappia trattarla meglio di me. Ed anche perchè la *BEATA TERESA DI GESU' NOSTRA MADRE* lasciò scritte intorno a ciò cose di ammirabile spirito ripiene, le quali spero nel Signore che presto a luce usciranno. Ciò per altro che qui l'Anima dice del volo, deve intendersi del rapimento ed estasi dello spirito a Dio. Soggiugne poi incontanente il Diletto:

O mia Colomba torna.

[1] 2. *ad Cor.* 12. 2.

104. Di molto buona voglia se ne andava l'Anima dal corpo in quel volo di spirito, pensando già che la vita finisse, e che potrebbe col suo Sposo eternamente deliziarsi, e starsene con esso lui a faccia scoperta. Ma le fu dallo Sposo attraversato il passo, dicendo: *O mia colomba torna*. Lo che vale il medesimo come: O colomba, che sei, nell'alto e leggier volo di Contemplazione che metti, e nell'amore ond'ardi, e nella semplicità con cui miri, (poichè di queste tre proprietà è adorna la Colomba) dà all'indietro da quell'alto volo, in cui pretendi di giugnere a possedermi più daddovero; poichè non è ancora arrivato di sì alto conoscimento il tempo, e accomodati a questo più basso, ch'io presentemente in questo tuo trasporto ti comunico, ed è:

Spunta il Cervo piagato

105. Lo Sposo si paragona al Cervo, intendendo qui se medesimo in esso. Si rifletta adunque, che proprio del Cervo si è agli eminenti luoghi salire, ed allorchè è ferito, affrettarsi in traccia di refrigerio alle fresche acque; e se ode la compagna, che per esser piagata si lamenti, senza indugio colà portasi a farle festa e accarezzarla. Alla stessa guisa adopera presentemente lo Sposo; perchè veggendo la Sposa di suo amore ferita, egli pure al gemito di lei si sente del suo amore ferire; essendo fra gl'innamorati la ferita dell'uno anche dell'altro, e comune di ambedue il sentimento. Le quali espressioni tornano nel senso che segue: Rivolgiti a me, o Sposa, che se tu sei per mio amore piagata, io pure ad esempio del Cervo da questa tua piaga piagato a te ne vengo; rassomigliandomi eziandio al Cervo nello spuntar dall'alto, e perciò dice:

Spunta.....

Dalla collina erbosa.

106. Cioè dalla eminenza della Contemplazione, che in questo volo hai toccato; poichè la Contemplazione è un alto posto, da cui comincia Iddio in questa vita a comunicarsi all'Anima, e farsele vedere, comecchè non perfettamente; e perciò non dice che finisce di comparire, ma che spunta. Imperciocchè per quanto alte siano le notizie, che vengono all'Anima intorno Dio, mentre vive, sono tutte un quasi molto rimoto spuntare. Segue indi la terza proprietà, che al Cervo assegniamo, ed è la contenuta nel verso che succede:

E del tuo volo al ventilar riposa.

107. Sotto nome di volo intende la Contemplazione di quell'estasi, di cui abbiamo parlato; e per l'aura spiega lo spirito d'amore, che lo stesso volo di Contemplazione nell'Anima cagiona. Ora con gran proprietà chiama aura questo amore dal volo prodotto; perchè lo Spirito Santo, ch'è amore, anch'egli nella Scrittura all'aura si paragona, essendo dal Padre e dal Figliuolo aspirato; e siccome quivi egli è aura del volo, cioè per mezzo della volontà dalla Contemplazione e Sapienza del Padre e del Figliuolo procede, ed è spirato; così in questo luogo un tal amore dell'Anima è chiamato dallo Sposo aura, poichè procede dalla Contemplazione e notizia, ch'ella ha in quel tempo di Dio. E' cosa degna di considerazione, che non dice qui lo Sposo di venire al volo, ma al ventilar del volo; poichè Dio non si comunica propriamente all'Anima per mezzo del costei volo, che si è, come abbiam detto, il conoscimento, che ha di Dio, ma per mezzo dell'amore ad un tal conoscimento seguito: siccome infatti l'amore è l'unione del Padre e del Figliuolo, così lo è dell'Anima con Dio. Quindi è che, quantunque abbia un'Anima altissime cognizioni di Dio ed una eguale Contemplazione, e penetri tutti i Misterj, se non è accesa d'amore, non le giova nulla, come dice S. Paolo, [1] per unirsi con Dio; affermando lo stesso in altro luogo: *Charitatem habete*, *quod est*

[1] I. *ad Cor.* 13. 2.

est vinculum perfectionis. [1] Vale a dire: Acquistate la Carità, che si è il vincolo della perfezione. Questa Carità adunque e amore dell' Anima fa che venga lo Sposo correndo a bere al fonte d'amore della sua Sposa, come le fresche acque fanno andare il sitibondo e piagato Cervo in traccia di refrigerio, e perciò dice:

Al ventilar riposa.

108. Conciosiachè siccome l'aura rende fresco, e dà refrigerio a chi è dal calore affaticato: non diversamente l'aura d'amore refrigera e ricrea chi arde nel fuoco amoroso: essendo di tal proprietà dotato questo fuoco, che quell'aura, onde si ventila e ricrea, è maggior fuoco d'amore; poichè all'amante l'amore è una fiamma, che arde con appetito di maggiormente abbruciare, come fa del natural fuoco la fiamma. Chiama qui per tanto riposarsi al ventilare l'adempimento di questo suo desiderio d'ardere vie più nell'amoroso ardore della sua Sposa, che si è l'aura del di lei volo. Egli è dunque lo stesso, come se dicesse: All'ardore del tuo volo io maggiormente ardo, perchè un amore accende l'altro. E' però da riflettere, che Dio non infonde la sua Grazia e l'amore nell'Anima fuorchè secondo l'amorosa volontà dell'Anima stessa. Laonde il vero innamorato ha da porre il suo studio in che questo amore non gli manchi; poichè per tal mezzo, come dicessimo, moverà, se così può dirsi, più il Signore ad amarlo, e a ricrearsi nell'Anima sua. E per fare acquisto d'essa Carità, deve in ciò esercitarsi, che ad una tal virtù attribuisce l'Appostolo, dicendo: La Carità è paziente e benigna; non è invidiosa, non fa male, non insuperbisce, non ammette ambizione, le sue medesime cose non cerca, non s'adira, non pensa male, non si rallegra della malvagità, ma si compiace della verità. Soffre tutte le cose, che sono da sopportarsi, crede ogni cosa, (vale a dire che deve credersi) spera il tutto, e il tutto pure sostiene, (quel però che alla Carità si trova spediente). *Charitas patiens est, benigna est; Charitas non æmulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quærit, quæ sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati: omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet.* [2]

[1] *ad Coloss.* 3. 14. [2] 1. *ad Cor.* 13. 14.

ANNOTAZIONE

Ed argomento delle due Stanze seguenti.

109. Siccome adunque questa Colomba dell'Anima andava volando per l'aura d'amore sull'acque del Diluvio delle sue amorose fatiche ed ansietà, che sino a qui dimostrò (non trovando dove posare il piede) in quest'ultimo volo da noi dichiarato; stese allora il pietoso Padre Noè la mano della sua misericordia, e la raccolse mettendola nell'Arca della sua Carità e dell'amore: e ciò avvenne al tempo che nella stanza finita di spiegare disse: *O mia Colomba torna.* Nel qual raccoglimento trovando l'Anima tutto ciò che desiderava, anzi molto più di quel ch'esprimer si possa, comincia a cantare le lodi del suo Diletto, descrivendone le grandezze, che in questa unione con lui provò e godette, e dicendo nelle due seguenti stanze.

STANZA XIV.

Caro mio, gli erti monti,
Le solitarie, ombrose, erme vallette,
Le strane isole, e i fonti
Di schiette acque sonore,
E l'amoroso sibilar dell'ore.

STAN-

STANZA XV.

La riposata e queta
Notte sul primo biancheggiar dell' alba,
La melodia segreta,
Solitudin sonora,
La cena, che conforta, & innamora.

ANNOTAZIONE.

110. Prima di entrare nella spiegazione di queste stanze è necessario per maggior intendimento di esse e dell'altre che verranno appresso avvertire, che in questo volo di spirito, di cui non ha molto abbiam ragionato, si accenna un alto stato ed unione d'amore, in cui dopo un lungo esercizio spirituale suole Iddio mettere l'Anima, e vien chiamato Sposalizio spirituale col Verbo Figliuolo di Dio. Sul principio di questa grazia, cioè la prima volta che se le concede, comunica Dio all'Anima cose grandi di se, abbellendola di grandezza e maestà, e ornandola di doni e di virtù, e vestendola del conoscimento ed onor suo, appunto come la Sposa nel giorno de' suoi sponsali. In questo felice dì le cessano non solo gl'impeti veementi e le querele d'amore, che pria formava; ma rimanendo adorna degli accennati beni, comincia uno stato di pace, diletto, ed amorosa soavità, come si va nelle presenti stanze dichiarando, nelle quali altro non fa, se non che descrivere e cantare le grandezze del suo Diletto, che in lui per la sopraddetta unione dello Sposalizio conosce e gode. Perciò è che nelle rimanenti stanze non fa più, come dianzi, parole d'impeti e di pene, ma della comunicazione e dell'esercizio d'un dolce e pacifico amore col suo Diletto: essendo già tutte quelle in un tale stato finite. Merita riflesso, che in queste due stanze contiensi quel più, che suole Iddio comunicare ad un'Anima in questo tempo. Non si deve però credere, che a qualunque di esse tocca il presente grado si partecipi tutto ciò, che nelle menzionate due stanze si racchiude, nè alla stessa maniera si faccia, e colla medesima misura di cognizione e sentimento; poichè ad alcune Anime si conferisce più, e ad altre meno, ad una parte di esse in una guisa, ed alle rimanenti in diversa: quantunque tanto varie maniere al medesimo stato dello spirituale Sposalizio possano appartenere. Contuttociò porremo qui le più sublimi cose, che ponno avvenire, perchè in esse il tutto è compreso.

DICHIARAZIONE.

111. E' Duopo avvertire, che siccome nell'Arca di Noè per testimonianza della Divina Scrittura vi erano molte mansioni per le tante specie di animali, ed ogni sorte di comestibili: non altrimenti l'Anima nel volo, che spiega a quest' Arca divina del petto di Dio, non solo chiaramente discopre in essa le molte mansioni, che disse sua Maestà presso di S. Giovanni esservi nella casa di suo Padre; [1] ma vede ivi e conosce tutti i cibi, cioè tutte le grandezze, che può un' Anima gustare, e sono tutte le cose, che nelle sopraddette due stanze contengonsi, e vengono con que' comuni vocaboli significate. Queste sostanzialmente son le seguenti.

112. Vede l'Anima ed assapora in questa Divina unione un'abbondanza, e ricchezze inestimabili; vi trova tutto il riposo e sollievo che brama, v'intende strani segreti e cognizioni di Dio, che si è un dei cibi al suo palato più deliziosi. Sente in Dio un terribile potere ed una forza, che snerva ogni altra forza e potere; vi gusta un'ammirabile soavità e diletto di spirito, v'incontra la vera quiete e Divina luce; ed altamente gode della Sapienza di Dio, che nell'armonia delle creature e nelle Divine opere risplende, e si sen-

[1] *Joann.* 14. 12.

ſi ſente piena di beni, e dal male lontana, e di eſſo vota; ma ſopra tutto conoſce e gode una inapprezzabile refezione d'amore, ch'in eſſo la conferma. Ecco la ſoſtanza di ciò che nelle recitate due ſtanze è raccolto.

113. Nelle quali dice la Spoſa, che il ſuo Diletto è in ſe medeſimo tutte queſte coſe, e che lo è per lei; poichè fra le coſe, che ſuole Iddio in ſomiglianti eſtaſi comunicare, penetra la verità di quel detto, che pronunziò S. Franceſco, cioè: *Il mio Dio, ed in eſſo ho tutte le coſe*. Laonde eſſendo Iddio tutte le coſe, e l'anima e il bene loro, ſi ſpiega la comunicazione di queſto eſtaſi colla ſimilitudine preſa dalla bontà delle coſe nelle due ſtanze, ſecondo che in ciaſcun verſo di eſſe andremo interpretando. Nel che ſi deve intendere, che quanto a queſto paſſo dichiaraſi, eminentemente e d'una infinita maniera in Dio ſi ritrova, o per meglio dire ciaſcheduna di queſte grandezze, che ſi annoverano, è Dio, ed eſſe tutte unite ſon Dio. Concioſiachè unendoſi in queſto caſo l'Anima a Dio, ſente, che tutte le coſe ſon Dio, come lo ſentì San Giovanni, quando ſcriſſe: [1] *Quod factum eſt in ipſo, vita erat*. Il ſenſo è: Tutto ciò che fu fatto in lui era vita. A ragion di che non ſi deve intendere, che quanto qui ſi dice ſentire l'Anima, ſia come un veder nella luce le coſe e le creature in Dio; ma che in quel poſſedimento s'avvedi eſſere tutte le coſe Dio. Nemmeno ſi deve intendere, che perchè l'Anima in ciò, che andiamo dicendo, ſente con tanta elevatezza di Dio, vegga eſſenzialmente e chiaramente Dio; non altro eſſendo queſto, che una forte e copioſa comunicazione e un chiaroſcuro di ciò ch'egli è in ſe ſteſſo, in cui ſente l'Anima il bene delle coſe, che ora nei verſi ſpiegheremo: cioè

Caro mio, gli erti monti,

114. I monti ſono alti, abbondanti, ſpazioſi, belli e grazioſi, fioriti ed odoroſi. Queſti monti è per me il mio Diletto.

Le ſolitarie, ombroſe, erme vallette.

Le ſolitarie valli ſono quiete, amene, freſche, ombroſe, e da dolci acque irrigate; e colla varietà degli arboſcelli e col ſoave canto degli augelletti formano un gran ſollievo e diletto al ſenſo, ed offeriſcono nella lor ſolitudine e nel ſilenzio refrigerio e ripoſo. Queſte valli è per me il mio Diletto.

Le ſtrane Iſole,

115. Le ſtrane iſole ſono dal mar circondate, e di là dai mari dal comercio degli uomini molto appartate e lontane; e quindi in eſſe naſcono e ſi nodriſcono coſe aſſai da quelle di qua diverſe, e di molto ſtrane maniere e virtù, non mai dagli uomini vedute, che ingeriſcono novità e ammirazione in chi le vede. Laonde per le grandi ammirabili novità, e per le ſtrane notizie, e dal comun ſentimento rimote, che l'Anima vede in Dio, le chiama iſole ſtrane. Imperciocchè uno ſi appella per due ragioni ſtrano, o perchè ſi va dalle perſone ritirando, o perchè nelle ſue opere e fatti è fra gli altri uomini eccellente e particolare. Per i quali due motivi dà qui l'Anima a Dio il nome di ſtrano, non ſolamente perchè ſi è egli tutta la rarità dell'iſole non mai vedute; ma eziandio perchè le ſue ſtrade, l'opere, ed i conſegli ſono per rapporto agli uomini molto ſtrani, e nuovi, ed ammirabili. E non è maraviglia, che Dio rieſca agli uomini eſtraneo, i quali non l'anno veduto; quando lo è pure ai Santi Angeli ed alle Anime che lo veggono, e non finiſcono nè finiranno mai di vederlo. E ſino all'ultimo giorno del Giudizio vanno in lui ſcorgendo tante nuove coſe intorno i ſuoi profondi giudizj, e circa l'opere di Miſericordia e Giuſtizia, che ſempre più le accadon nuove, e le fanno maravigliare. Per modo che non ſolo

[1] *Joann.* 1. 14.

solo gli uomini, ma gli Angioli stessi lo ponno chiamare isole strane. Solamente per se medesimo non è egli nè strano nè nuovo.

E i fonti
Di schiette acque sonore,

116. I fiumi anno tre proprietà. La prima che investono e sommergono tutte le cose, dov'entrano. La seconda che riempiono tutti i vasi e le cose vote, che trovansi davanti. La terza che rendono tal suono, che occupa e opprime qualunque altro. Ora perchè in questa comunicazione di Dio, che andiamo descrivendo, sente l'Anima con gran sapore in se queste tre proprietà, dice che il suo Diletto è simile ai *fonti d'acque schiette e sonore*. Quanto alla prima proprietà, che l'Anima prova, deve sapersi che si ved'ella investire allora in tal guisa dal torrente dello Spirito di Dio, e con tanta forza impossessarsi di se, che le pare d'essere inondata da tutti i fiumi del mondo; e di tal maniera investita, che sente in essi affogate tutte le sue azioni e passioni, in cui prima viveva. Nè già perchè avviene con tanta forza, perciò reca tormento; poichè questi fiumi son fiumi di pace, secondo che ne lo spiega Dio per Isaia favellando di questo investimento dell'Anima: [1] *Ecce ego declinabo super eam quasi fluvium pacis, & quasi torrentem inundantem gloriam*. E vuol dire: Notate ed avvertite, ch'io deriverò e farò scendere sopra di lei, cioè sopra l'Anima, quasi un fiume di pace, e come un torrente, che di gloria ridonda. Così questo investire, che fa Dio nell'Anima alla guisa de' sonori fiumi, tutta la riempie di pace e di gloria. La seconda proprietà dall'Anima sperimentata è, che questa Divina acqua in tal tempo ricolma i vasi della sua umiltà, ed empie quanto c'è di voto ne' suoi appetiti al dir di S. Luca: [2] *Exaltavit humiles. Esurientes implevit bonis*. Il che significa: Innalzò gli umili, e riempì i famelici di beni. La terza proprietà, che trova l'Anima in questi sonori fiumi del suo Diletto, è un mormorio ed una spiritual voce, che a qualunque suono e voce è superiore, ed opprime ogni altra voce, e col suo suono tutti i suoni del mondo soverchia. Ora nel dichiarare come ciò succeda, dobbiamo trattenersi alcun poco.

117. Questa voce o sia veemente suono de' fiumi, di cui l'Anima qui favella, è un sì copioso riempimento, che di beni la colma, ed un sì poderoso valore, da cui è presa, che non solo le pare un suono di fiumi, ma piuttosto strepitosissimi tuoni. Questa voce per altro è una voce spirituale, e non porta seco altri sensibili suoni, nè la loro pena e molestia; ma invece grandezza e forza, potere, diletto e gloria: essendo quindi come una voce ed un immenso interior suono, che di potere e di forza l'Anima veste. Produsse questa spiritual voce e questo suono nello spirito degli Appostoli, allorchè lo Spirito Santo a guisa d'un impetuoso torrente (come negli Atti degli Appostoli [3] si legge) sopra di essi discese; mentre perchè intendessimo la spiritual voce, che interiormente li penetrava, si udì al di fuori quel suono, quasi che d'un'aria veemente fosse, e lo sentissero tutti gli abitanti di Gerusalemme; nel quale, come si dice, accennavasi quello che dentro di loro ricevevano gli Appostoli, ed era una pienezza di potere e di fortezza. Quando parimente Gesù Signore il Padre suo supplicava fra le angustie ed i pericoli, in cui da' suoi nemici era posto, gli venne al riferire di San Giovanni [4] una interna voce dal Cielo, che secondo l'umanità il confortasse; il di cui suono arrivò all'esteriori orecchie de' Giudei sì grave e veemente, che alcuni dissero ch'era tuonato, ed altri che gli aveva un Angelo dal Cielo parlato. E pure il fatto stava, che in quella voce di fuora

[1] *Isaiæ* 66. 12. [2] *Lucæ* 1. 52. [3] *Act.* 2. 2. [4] *Joann.* 12. 28.

ra udita denotavasi e si faceva intendere la forza e il potere, che a Cristo secondo l'umanità era internamente somministrato. Nè però assi da credere, che non riceva l'Anima nello spirito il suono della voce spirituale. Anzi qui si consideri, che la voce spirituale è un effetto, ch'ella produce nell'Anima; siccome la corporale imprime il suo suono nell'udito, e la intelligenza di esso nello spirito. Ciò volle insinuarne Davidde, quando disse:[1] *Ecce dabit voci suæ vocem virtutis*. Il senso è: Osservate che attribuirà Iddio alla sua voce una voce di virtù, la qual virtù è la voce interna. Imperciocchè il dire di Davidde: Egli darà alla sua voce una voce di virtù, non si distingue dal dire: All'esterna voce, che si sente di fuori, aggiugnerà quella voce di virtù, che si oda al di dentro. In ordine a che deve sapersi, che Dio è una voce infinita, e nella sopraddetta maniera all'Anima comunicandosi, produce l'effetto d'una immensa voce.

118. Questa voce fu udita da S. Giovanni nell'Apocalisse, il quale dice d'averla udita dal Cielo, e ch'era: [2] *Tamquam vocem aquarum multarum, & tamquam vocem tonitrui magni*. E s'interpreta, ch'era questa udita voce somigliante alla voce di molte acque, ed a quella d'un gran tuono. Ma perchè non si deducesse, che questa voce per essere tanto forte fosse penosa ed aspra, soggiugne subito dicendo, che questa medesima voce era tanto soave, che [3] *erat sicut Citharedorum citharizantium in citharis suis*. E vuol dire: che imitava molti Citaristi tasteggianti le loro cetre. Ezecchielle medesimo afferma,[4] che questo suono simile a quello di molte acque era quasi *sonus sublimis Dei*. Cioè come il suono dell'Altissimo Dio, e che altissimamente e con somma soavità a lui si comunicava. Questa voce è infinita, essendo, come dicessimo, il medesimo Dio, che si comunica, e mette nell'Anima la sua voce, e più a ciascuna di esse si strigne, infondendole la voce di sua virtù sino a quel termine, che le conviene, e con molto suo diletto e grandezza. Al qual fine disse la Sposa nei Cantici: [5] *Sonet vox tua in auribus meis, vox enim tua dulcis*, e si traduce: Risuoni negli orecchi miei la tua voce, perchè ella è dolce.

E l'amoroso sibilar dell'ore.

119. Due cose pronunzia l'Anima in questo verso, cioè l'*aure* e il *sibilo*. Per l'*aure* amorose s'intendon qui le virtù e grazie del Diletto, le quali mediante la sopraddetta unione dello Sposo investono l'Anima, e amorosissimamente si comunicano, e toccano la sostanza di lei. *Sibilo* di quest'aure chiama una sublimissima e saporitissima intelligenza di Dio e delle sue virtù, che ridonda nell'intelletto dal tocco di queste virtù di Dio nella sostanza dell'Anima, e questo è il più alto piacere, che v'abbia fra tutti gli altri, di cui l'Anima gode in questo stato.

120. Ora perchè meglio s'intendano le sopraddette cose, è da notare che siccome nell'aria sentonsi due cose, e sono il tocco e il sibilo o suono: non altrimenti in questa comunicazione dello Sposo si sentono due altre cose, che sono senso di diletto e intelligenza. E siccome il tocco dell'aria si gode col senso del tatto, e il sibilo dell'aria medesima coll'udito; così pure il tocco delle virtù del Diletto si sente e gode nel tatto di quest'Anima, cioè nella sua sostanza mediante la volontà; e la cognizione di tali virtù di Dio si sente coll'udito d'essa Anima, che nell'intelletto dimora. Devesi parimente sapere, che allora si dice spirar l'aura amorosa, quando piacevolmente ferisce, soddisfacendo l'appetito di chi un tal refrigerio bramava; perchè frattanto accarezza e ricrea il senso del tatto, e fra questo accarezzamento del tatto ne ricava una gran delizia e piacere l'udito nel suono e sibilo del-

[1] *Ps.* 67. 37. [2] *Apoc.* 14. 2. [3] *ibid.* [4] *Ezech.* 1. 24. [5] *Cant.* 2. 14

dell'aria, assai più che non ne ricava il tatto dal tocco dell'aria stessa: essendo il senso dell'udito più spirituale, o per meglio esprimersi più allo spirituale accostandosi del tatto; e quindi il diletto che cagiona, è più spirituale di quello che apporta il tatto. Perchè parimente questo tocco di Dio appaga grandemente e accarezza la sostanza dell'Anima, compiendo con soavità il suo desiderio, che mirava a vedersi in tale unione; perciò chiama la detta unione o tocchi; *aure amorose*, perchè, come dicessimo, in esse amorosamente e dolcemente se le comunicano le virtù del Diletto, e da esse pur ridonda nell'intelletto il sibilo della intelligenza. Lo chiama poi *sibilo*, perchè siccome il sibilo dall'aria prodotto s'insinua acutamente nella coclea dell'udito; così questa sottilissima e dilicata intelligenza entra con ammirabil sapore e diletto nell'intimo della sostanza dell'Anima, dal che si trae il maggior diletto di tutti gli altri. La ragione si è, perchè se le porge la sostanza d'una cosa già intesa, e degli accidenti e fantasimi spogliata; partecipandosi all'intelletto, che dai Filosofi passivo o passibile si dice, mentre la riceve passivamente, senza che questo al suo natural modo punto vi cooperi: in che il principal diletto dell'Anima consiste, appartenendo all'intendimento, che forma la *fruizione*, posta a detto de' Teologi nel veder Dio. Anzi perchè questo sibilo significa la mentovata sostanziale intelligenza, pensano alcuni Teologi, che il nostro Padre Elia nel sibilo dilicato d'aria, che sul monte all'ingresso della spelonca sentì, vedesse Dio. Lo chiama quivi la Scrittura sibilo d'aria dilicata; perchè dalla sottile e dilicata comunicazione dello spirito risultava nell'intelletto la cognizione. Qui poi lo chiama l'Anima sibilo d'aure amorose; perchè dall'amorosa comunicazione delle virtù del suo Caro le ridonda nell'intelletto: e perciò gli adatta il nome di sibilo dell'aure amorose.

121. Questo Divino sibilo, che per l'udito entra dell'Anima, non solamente è una sostanza, come si disse, intesa; ma insieme è uno scoprimento delle verità al Divino essere spettanti, ed una rivelazione de' suoi occulti secreti. Poichè d'ordinario qualunque volta nella divina Scrittura si trova qualche comunicazione di Dio, che si esprima entrar per l'udito, si conosce essere una manifestazione di queste verità nude all'intelletto, o una rivelazione de' Divini secreti; le quali sono Visioni o Rivelazioni puramente spirituali, che all'Anima sola si danno senza ministero o aiuto dei sensi; e perciò ella è una molto sublime e certa cosa quella che palesano, e che Dio comunica per mezzo dell'udito. Ond'è che per ispiegare S. Paolo l'altezza della Rivelazione a se fatta, non disse: [1] *Vidi arcana verba*, e neppure *gustavi arcana verba*, ma *audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui*. Ed è come se dicesse: Io ho udito parole segrete, che non è lecito all'uomo di pronunziare. Nel qual caso si crede, che vedesse alla stessa maniera Dio, come il nostro Padre Elia nel sibilo il vide. Conciosiachè siccome la Fede al dire dello stesso San Paolo per mezzo dell'udito corporeo s'introduce; così quel che ne dice la Fede, ed è la sostanza intesa, per mezzo dello spirituale udito si sente. La qual cosa comprese assai bene il Profeta Giobbe, favellando con Dio, allorchè se gli rivelò, e disse quegli. [2] *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te*. E s'interpreta: Pria coll'udito della mia orecchia ti ascoltai, ed ora il mio occhio ti vede. Nel qual senso si dà manifestamente a conoscere, che l'udirlo coll'udito dell'Anima è lo stesso, che vederlo coll'occhio dell'intelletto passivo, di cui abbiam fatto menzione; e perciò non dice: ascolterò coll'udito

[1] 2. *ad Cor.* 12. 4. [2] *Jobi* 42. 5.

to delle mie orecchie, ma della mia orecchia, nè ti ho veduto cogli occhi miei, ma coll'occhio del mio intelletto. Questo adunque udire dell'Anima non si distingue dal vedere coll'intelletto.

122. Non si argomenti però, che queste cose dall'Anima intese, per essere, come abbiam detto, una sostanza nuda, siano quella perfetta e chiara fruizione, che segue in Cielo; poichè, quantunque sia d'accidenti spogliata, non è chiara, ma oscura: essendo Contemplazione, la quale in questa vita, come dice San Dionigi, è un raggio di tenebre. Laonde possiam dire, che si è un raggio ed una immagine di fruizione, in quanto che risiede nell'intendimento, in cui consiste la fruizione. Questa intesa sostanza, che qui l'Anima chiama sibilo, sono quegli occhi bramati, i quali scoperti essendole dal Diletto, e non li potendo il senso tollerare, disse:

Deh gli allontana, Amato.

123. E perchè mi sembra molto a proposito un'autorità di Giobbe, che conferma assai parte di ciò, che intorno questo Estasi e Sposalizio si è detto, [1] la voglio qui recitare, (comecchè dobbiamo un pò di più trattenersi) e dichiarerò quelle parti di essa, che servono al nostro disegno. In primo luogo la distenderò latina, e poscia volgare, spiegando in appresso brevemente ciò che di essa torna bene al nostro Trattato. Dopo di che ripiglierò la dichiarazione dei versi dell'altra stanza. Dice pertanto Elifaz Temanite in Giobbe della seguente maniera. [2] *Porro ad me dictum est verbum absconditum, & quasi furtive suscepit auris mea venas susurri ejus. In horrore visionis nocturnæ, quando solet sopor occupare homines. Pavor tenuit me, & tremor, & omnia ossa mea perterrita sunt; & cum spiritus me præsente transiret, inhorruerunt pili carnis meæ; stetit quidam, cujus non agnoscebam vultum, imago coram oculis meis, & vocem quasi auræ lenis audivi.* Il che rende in volgare. Per verità mi furon dette parole nascose, e la mia orecchia quasi di soppiatto accolse le vene di quel susurro: fra l'orrore della notturna visione, quando suole occupare gli uomini il sonno, mi presero il timore e il tremito, e tutte le mie ossa si scompigliarono; e passando lo spirito dinanzi a me, mi si arricciarono i peli della carne, e mi si presentò uno, la di cui faccia io non conosceva: Questi era una immagine sugli occhi miei, ed ascoltai nello stesso tempo come una voce d'aura dilicata. Nella quale autorità comprendesi quasi tutto ciò che detto qui abbiamo sino al punto del rapimento dalla stanza decima terza, dove dice: *Deh gli allontana, Amato.* Conciosiachè nelle parole d'Elifaz, che dice d'essergli stata articolata una secreta parola, si accenna quella nascosta cosa, che all'Anima si concedette, e la di cui grandezza non potendo soffrire, sclamò:

Deh gli allontana, Amato.

124. E dicendo che accolse la sua orecchia le vene di quel susurro quasi furtivamente, significa la nuda sostanza, di cui parlassimo, che l'intelletto riceve; poichè le vene significano qui una interior sostanza. Il susurro denota quella comunicazione e quel tocco di virtù, onde si comunica all'intelletto la sopraddetta intesa sostanza; e lo chiama qui susurro, perchè una tale comunicazione è molto soave, siccome di sopra furono dall'Anima nominate aure amorose, perchè amorosamente si comunica: e soggiugne che la riceveva quasi di soppiatto; poichè siccome ciò che si rubba è cosa altrui, così quel segreto era, parlando naturalmente, dall'uomo alieno, avendo ricevuto quel che alla sua natura non apparteneva, e perciò non gli era lecito di ricevere; come neppur a S. Paolo era permesso di poter dire il suo segreto. Nel qual senso disse

[1] Cant. Spir. stan. 13. n. 98. [2] Jobi 4. 12.

due volte un altro Profeta: Il mio segreto è per me: [1] *Secretum meum mihi, secretum meum mihi*. Soggiugnendo poi che quando fra l'orrore della notturna visione suole occupare gli uomini il sonno, mi presero il timore e il tremito, dà ad intendere la paura e il ribrezzo, che cagiona naturalmente all'Anima quella comunicazione di rapimento, di cui dicessimo [2] che non poteva soffrirla il naturale nella comunicazione dello Spirito di Dio. Imperciocchè ne vuol far capire in questo luogo il Profeta, che siccome quando sen'vanno gli uomini a dormire, soglion essere oppressi ed impauriti da una visione, che chiamano il *Peso*, e accade fra il sonno e la vigilia in quel punto che s'infonde il sonno: non altrimenti al tempo di questo spirituale tramortimento fra il sonno della ignoranza naturale e la vigilia della cognizione soprannaturale, che segue al principio dell'estasi o ratto, la spiritual visione, che lor si comunica allora, li fa tremare e temere. Aggiugne di più dicendo, che tutte le sue ossa si spaventarono e sconvolsero, che vale quanto il dire, si commossero e disgiunsero dai loro luoghi; ne' quali sensi vuol che s'intenda il grave slogamento d'ossa, che abbiam detto patirsi in questo tempo. E ciò pure espresse Daniello, quando vide l'Angelo, dicendo: [3] *Domine mi, in visione tua dissolutæ sunt compages meæ*. Cioè: O Signor mio, nella tua Visione si sono sciolte le giunture delle mie ossa. Quel che dice in appresso: come passando lo spirito dinanzi a lui, cioè a dire facendo passare il suo spirito dai confini e dalle vie naturali per mezzo dell'estasi menzionato, s'arricciarono i peli della mia carne, intendesi del corpo, che in questo ratto dicessimo restare interrizzito, e colle carni a guisa di morto attratte. Prosegue tosto: mi si presentò uno, il di cui volto io non conosceva, ed era una immagine sugli occhi miei. Questi, che dice d'essersele presentato, era Dio, che nella sopraddetta maniera se le comunicava. E dice che il di lui volto non conosceva, perchè intendiamo, che in una tale comunicazione o Visione, quantunque altissima, non si conosce nè si vede la faccia ed Essenza Divina. Però afferma ch'era una immagine sugli occhi suoi; perchè giusta il sopraddetto quella intelligenza di nascosa parola era elevatissima, come una immagine e faccia di Dio: ma non se ne deduce, che fosse vedere essenzialmente Dio. Conclude in seguito dicendo: io ascoltai una voce d'aura dilicata, per la quale si prende *l'amoroso sibilar dell'ore*, che dice qui l'Anima essere il suo Amato. Non si deve per altro supporre, che succedano sempre queste visite con tali timori e detrimenti naturali, succedendo, come si notò, [4] in quelli che cominciano ad entrare nello stato della illuminazione e perfezione, ed in questa classe di comunicazione, ma negli altri sopravvenendo piuttosto con grande soavità.

La riposata e queta
Notte

125. In questo sonno spirituale, che gode l'Anima sul petto del suo Bene, possiede e gusta tutto il riposo, e la quiete, e la tranquillità della pacifica notte, e riceve medesimamente in Dio una Divina oscura intelligenza d'abisso; per la qual ragione dice, che il suo Diletto è per lei una *riposata e queta notte*

Sul primo biancheggiar dell'Alba.

126. Questa però riposata e quieta notte non è tale, che all'oscura notte si rassomigli, ma sibbene alla notte sul primo biancheggiar dell'Alba; perchè questa tranquillità e quiete in Dio non è all'Anima del tutto oscura come la tenebrosa notte; ma è una tranquillità e quiete nella Divina luce e in un nuovo conoscimento di Dio, in cui lo spirito sta soavissimamente quieto ed alla Divina luce innalzato. Ora chiama qui

[1] *Isaiæ* 24. 16. [2] *Cant. stan.* 13. *n.* 98. [3] *Dan.* 10. 16. [4] *Nell' ann. dopo le stanze* 14. e 15.

qui propriamente e bene questa Divina luce il biancheggiar dell' Alba, cioè della mattina; poichè siccome i chiarori della mattina sgombrano l' oscurità della notte, e scoprono la luce del giorno; non diversamente questo spirito in Dio quieto e tranquillo è sollevato dalle tenebre del conoscimento naturale alla matutina luce della soprannatural cognizione di Dio, non chiara, come s' è detto, ma oscura al par della notte sul primo biancheggiar dell' Alba. Imperciocchè siccome la notte quando spunta l' Aurora, non è del tutto notte, nè del tutto giorno, ma chiamansi i crepuscoli; alla stessa guisa questa solitudine e Divina quiete nè con tutta la chiarezza dalla Divina luce è informata, nè lascia di partecipare qualche parte di essa.

127. In questo riposo si vede l' intelletto con istrana novità innalzato sopra tutta la natura a intendere la Divina luce: per quel modo come colui che dopo un lungo sonno apre gli occhi ad una luce innaspettata. Parmi che Davidde abbia voluto accennare questo conoscimento, quando disse: [1] *Vigilavi, & factus sum, sicut passer solitarius in tecto*. E vuol dire: Mi svegliai e divenni simile al passero solitario sul tetto. Quasi che dicesse: Aprii gli occhi del mio intelletto, e trovaimi sopra tutte le naturali intelligenze solitario senza di esse in sul tetto, cioè sopra tutte le cose inferiori. Ora dice qui, che divenne simile al passero solitario; perchè in questa classe di Contemplazione lo spirito ha di questo passero le proprietà, le quali son cinque. La prima che d' ordinario sta ne' luoghi più alti; ed alla stessa maniera lo spirito si leva in questo grado ad un' altissima Contemplazione. La seconda che tien sempre il becco rivolto a quella parte, d' onde mette il vento; e similmente lo spirito qui posto rivolge l' affetto là, di dove se n' esce lo spirito d' amore, ch' è Dio. La terza che ordinariamente sta solo, e non soffre altro uccello vicino a se; ma posandosi alcuno presso di lui, subito se ne va; e non altrimenti lo spirito in questa Contemplazione vive in solitudine lungi da tutte le cose del mondo, fugge da loro, nè ammette in se altra cosa fuorchè solitudine in Dio. La quarta proprietà è, che canta molto soavemente; e il medesimo fa con Dio lo spirito in questo tempo: perchè le lodi, che dà al Signore, sono di soavissimo amor piene, saporitissime a lui, e preziosissime a Dio. La quinta è, che non ispiega alcun determinato colore: similmente lo spirito perfetto in questo eccesso non solo non ha alcun colore d' affetto sensuale o d' amor propro; ma nemmeno particolare considerazione circa le cose superiori o inferiori, nè di esse potrà esprimere il modo o la maniera; poichè secondo le sopraddette cose ciò ch' egli possiede, si è un abisso di notizia di Dio. [2]

La melodia segreta.

128. In quel silenzio e riposo della sopraddetta notte, e in quella notizia di Divina luce scopre chiaramente l' Anima un' ammirabile convenevolezza e disposizione della Sapienza di Dio nella varietà di tutte le creature ed opere sue; poichè tutte loro e ciascheduna hanno una tal corrispondenza con Dio, onde cadauna alla sua guisa di favellare mostra ciò, che in essa è Dio; di sorte che le sembra un' armonia di sublimissima musica, che ogn' altra danza e melodia del mondo soverchia. Chiama questa *Melodia segreta*; perchè, come dicessimo, è una intelligenza riposata e quieta senza voci di mondo, e quindi si gode in essa la soavità della musica e la quiete del silenzio. Perciò dice che il suo Diletto è questa melodia segreta; perchè in lui si conosce e gusta questa armonia di musica spirituale, e non solo questo, ma ch' eziandio egli è

Solitudin sonora,

129. La quale è per poco la me-de-

[1] *Ps.* 101. 8. [2] *sopra n.* 125.

desima cosa colla melodia segreta; poichè quantunque quella musica sia per rapporto ai sensi ed alle potenze naturali nascosa, ella è però alle facoltà dello spirito una solitudine molto sonora: mentre stando esse sole e vote di tutte le forme ed apprensioni alla natura spettanti, possono agevolmente nello spirito ricevere con grandissimo suono lo spirituale sentimento dell'eccellenza di Dio in se stesso e nelle sue creature, secondo ciò che dicessimo aver veduto S. Giovanni in ispirito nell'Apocalissi, [1] cioè a dire la voce di molti Citaristi, che tasteggiavano le lor cetre: lo che avvenne spiritualmente e non già per mezzo di cetre materiali, ma d'un certo conoscimento delle lodi, che ciascun de' Beati nel suo grado di Gloria assiduamente a Dio canta. E questo si paragona alla musica; poichè siccome cadauno in varie guise possiede i suoi doni, così cadauno variamente canta le lodi di lui, e tutte le canta in armonia d'amore, come nella musica segue. Di questa medesima maniera vede a chiare note l'Anima in quella Sapienza, che riposa in tutte le creature non solo superiori, ma similmente inferiori alla misura di ciò, che ha ciascheduna in se ricevuto da Dio, mettere ciascheduna pure la sua voce di testimonio intorno a ciò, ch'è Dio. E vede che ciascheduna nel proprio modo magnifica Dio, secondo la sua capacità in se racchiudendolo; e quindi tutte queste voci compongono una voce di musica sopra la grandezza, e Sapienza, ed ammirabile scienza di Dio. Ecco ciò che volle esprimere lo Spirito Santo nel libro della Sapienza, quando disse: [2] *Spiritus Domini replevit orbem terrarum; & hoc, quod continet omnia, scientiam habet vocis.* E significa: Lo Spirito del Signore tutto il globo della terra riempì; e questo mondo, che tutte le cose da lui fatte contiene, ha la scienza della voce, la quale si è la sonora solitudine, che giusta il sopraddetto conosce l'Anima essere la testimonianza, che danno tutte di Dio in se. Essendo che poi questa sonora musica non si ode dall'Anima fuorchè nella solitudine ed alienazione da tutte le cose esteriori, la chiama melodia segreta e solitudine sonora, e dice che cotali cose è il suo Diletto. Anzi di più:

La cena, che conforta, ed innamora.

130. La cena produce negli amanti ricreazione, sazietà, ed amore; e poichè queste tre cose sono dal Diletto cagionate nell'Anima per mezzo di questa soave comunicazione, perciò le chiama qui *Cena, che conforta ed innamora*. E' da sapersi che nella Divina Scrittura sotto questo nome di cena intendesi la Visione di Dio; perchè siccome la cena è il fine del diurno travaglio e il principio del notturno riposo; non altrimenti questa, di cui ragionassimo, tranquilla notizia fa provare all'Anima un certo termine dei mali, ed un principio di possedimento dei beni; con che s'innamora di Dio più, che non lo era per l'addietro: e perciò diviene ad essa una cena, che ricrea, essendole fine de' mali, e la innamora, essendole un principio di possedere tutti i beni.

131. Ma perchè meglio s'intenda, come questa sia all'Anima una cena, e che una tal cena sia, come abbiam detto, il suo Diletto, conviene a questo passo riflettere sopra di quel che il medesimo amato Sposo nell'Apocalissi affermò, ed è: Io sto alla porta, e chiamo; e se alcuno mi aprirà, io entrerò a cenare con esso lui, ed egli meco. [3] *Ecce sto ad ostium, & pulso. Si quis audierit vocem meam, & aperuerit mihi januam, intrabo ad illum, & cœnabo cum illo, & ipse mecum.* Nelle quali parole ci dà ad intendere, ch'egli porta la cena con se, la quale non è altra cosa da quel medesimo sapore e da que' diletti, di cui egli stesso gode; i quali, unendosi egli all'Anima, si comunicano

[1] *Sopra n.* 116. [2] *Sap.* 1. 8. [3] *Apoc.* 3. 20.

no ad essa, ed ella egualmente ne gode; interpretandosi così quel dire: Io cenerò con lui, ed egli con me. In queste parole parimente si spiega l'effetto della Divina unione dell'Anima con Dio, in cui gli stessi beni di Dio proprj si rendono eziandio all'Anima Sposa comuni, essendone da lui, come dicessimo, graziosamente e largamente a parte chiamata. E quindi viene ad esserle egli medesimo una cena, che conforta ed innamora; perchè siccome liberale la ricrea, e siccome grazioso l'innamora.

132. Prima però d'entrare nella spiegazione delle seguenti stanze è duopo di qui avvertire, che non già per aver noi detto, che in questo stato di Sposalizio, in cui gode l'Anima d'una piena tranquillità, e se le comunica tutto ciò, che se le possa in questa vita comunicare; non per questo si deve intendere, che questa tranquillità occupi tutta l'Anima, ma la sola parte superiore; poichè la sensitiva fino allo stato dello Spiritual Matrimonio non mai cessa d'avere i suoi dispiaceri, nè finisce di domar totalmente le sue forze, come di poi si dirà. [1] Le grazie adunque, che le vengono comunicate, son le maggiori, che dar si possano in ragione di Sposalizio; perchè nel Matrimonio Spirituale vi sono de' vantaggj molto più grandi: mentre quantunque nelle visite dello Sposalizio goda tanti beni l'Anima, quanti s'è detto; tuttavia soffre qualche lontananza dello Sposo, ed alcune perturbazioni e molestie della parte inferiore e del Demonio: le quali cose nello stato del Matrimonio cessano interamente.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

133. Essendo adunque nell'Anima della Sposa le virtù al grado ormai giunte di perfezione, in cui sta ella godendo dell'ordinaria pace fra le visite, che le fa il Diletto; gode anche tal volta sublimissimamente la soavità e fragranza delle sopraddette virtù per lo tocco, che in loro lo stesso Diletto produce: in quella guisa che piace la soavità e la bellezza de' gigli e de' fiori, allorchè aperti sono e si maneggiano. Imperciocchè in parecchie di queste visite vede l'Anima entro il proprio spirito tutte le virtù da Dio a lei conferite, spargendole egli di questa luce: ed ella frattanto con ammirabil diletto ed amoroso sapore le unisce tutte, e ne fa una offerta all'Amato, quasi d'un mazzetto di vaghi fiori; ed egli del pari ricevendole, (poichè allora daddovero le riceve) se ne chiama grandemente servito. Tutto ciò passa nell'interno dell'Anima, in cui sente ella giacersi, come nel suo proprio letto, l'Amato; poichè l'Anima se gli presenta insieme colle virtù; essendo questo l'atto maggiore di servitù, che prestare gli possa, e quindi esso pure uno de' più squisiti diletti, che nel ratto interno con Dio e in quest'ordine di doni dal suo Bene compartiti possa ricevere. Ora conoscendo questa prosperità dell'Anima il Demonio, il quale per effetto della sua grande malizia invidia tutto il bene, che in essa scopre, adopera in questo tempo tutta la sua sottigliezza, ed esercita ogni arte per poter disturbare nell'Anima, se mai potesse, una minima parte di questo bene: pregiando egli più d'impedirle una dramma di questa sua ricchezza, gloria, e piacere, che non istima il far cadere altre Anime in molti e gravi peccati; perchè le altre anno poco o nulla da perdere, e questa molto, avendo essa fatto un grande e assai prezioso guadagno: non altrimenti che perdere un pò di finissimo oro conta più, che perdere molto d'altri bassi metalli. Si approfitta qui il Demonio de' sensitivi appetiti, comecchè con essi in un tale stato possa le più volte molto poco o nulla, essendo già mortificati; sicchè per

[1] *stanz. 26. n. 214.*

per questa ragione non può all' immaginativa gran varietà di cose rappresentare. Alle volte nulladimeno desta nella sensitiva parte non pochi movimenti, come in appresso dirassi, ed altre molestie cagiona sì di spirito che di senso, dalle quali non è in mano dell' Anima di potersene liberare, fin a tanto che il Signore non vi manda il suo Angelo, come nel Salmo si legge, all' intorno di que' che lo temono, e gli libera. [1] *Immittet Angelus Domini in circuitu timentium eum, & eripiet eos*; stabilendo così nella parte sensitiva come nella spirituale dell' Anima tranquillità e pace. La qual Anima per accennare tutto ciò, e chiedere una tal grazia, siccome per la sperienza che ha delle astuzie poste dal Demonio in uso per danneggiarla, è divenuta timorosa; così favellando in questo tempo cogli Angioli, ai quali appartiene di favorire questi casi, e cacciando i Demonj, prorompe nella * stanza che segue.

STANZA XVI.

Prendiam le Volpicelle,
Poichè la nostra vigna omai fiorio.
Di fresche rose, e belle
Noi la pina trecciando,
Sulla collina alcun non vada errando.

DICHIARAZIONE.

134. Desiderando pertanto l' Anima, che non le impediscano la continuazione di questo interiore amoroso diletto, che si è il fiore della vite dell' animo suo, nè gl' invidiosi e maliziosi Demonj, nè i furiosi appetiti della sensualità, nè i varj andirivieni della immaginazione, nè altra qualunque notizia o presenza di cose; invoca gli Angioli dicendo, che le caccino tutte, e le snervino di maniera, che non le impediscano l' esercizio dell' amore interno, nel cui diletto e sapore si stanno comunicando e godendo le virtù e grazie fra l' Anima e il Figliuolo di Dio. Dice quindi: *

Prendiam le Volpicelle,
Poichè la nostra vigna omai fiorio.

135. La vigna, di cui fa menzione, è quel terreno dell' Anima santa, in cui sono tutte le virtù piantate, d' onde ella spreme un vino di dolce sapore. Questa vigna dell' Anima è fiorita, quando per mezzo della volontà è accoppiata allo Sposo, e secondo tutte queste virtù unite nel medesimo Sposo va dilettandosi. Ora, come abbiam detto, [2] sogliono alle volte svegliarsi nella memoria e fantasia molte e varie forme e immaginazioni, e nella sensitiva parte si sollevano parecchj e diversi movimenti ed appetiti; i quali essendo di tante guise e di sì gran varietà, allorchè Davidde si stava con molta sete di Dio bevendo questo saporito vino dello spirito, e provando l' impedimento, e la molestia, che gli davano, disse: L' Anima mia ebbe sete di te, ma in quante più maniere sitibonda ne fu la mia carne: [3] *Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea*. Chiama l' Anima tutta quest' armonia di appetiti e sensitivi movimenti Volpicelle per la gran proprietà, che anno di questo tempo con essi. Imperciocchè siccome le Volpi si fingono addormentate, quand' esce la caccia per farne preda; similmente tutti questi appetiti e le sensitive forze stavano quiete, fin a tanto che nell' Anima sorsero, e si aprirono, e si ridussero ad esercizio questi fiori di virtù; ed allora sembra pure, che si sveglino e si levino nella sensualità i fiori degli appetiti e le forze del senso per voler contraddire allo spirito e regnare. A questo segno per detto di S. Paolo [4] arriva la cupidigia, che fomenta la carne contro lo spirito; poichè grande essendo la sua inclinazione alle cose sensibili, mentre gode lo spirito, si rende quella dissipita e si annoia: che perciò apportando cotali appetiti al

[1] *Ps. 33. 8.* [2] *sopra n. 133.* [3] *Ps. 62. 2.* [4] *ad Gal. 5. 17.*

al dolce spirito grave molestia, dice:

Prendiam le Volpicelle.

136. I maliziosi Demonj però molestano per la parte loro al presente l'Anima in due maniere. Primieramente perchè destan essi a sorgere con veemenza questi appetiti, e per mezzo di essi e di altre immaginazioni a questo pacifico e florido regno dell' Anima fanno guerra. In secondo luogo, ed è la peggior maniera, che quando non possono nella prima, investono l' Anima con tormenti e colle grida de' corpi, perchè si distragga. Ma il maggior male si è, che la combattono con timori ed orrori di spirito, onde alle volte ne soffre una terribil pena; e ciò in questo tempo, se permesso lor viene, ponno essi molto bene eseguire; poichè costituendosi l' Anima per via di questo spiritual esercizio in una gran nudità di spirito, può con facilità il Demonio a lei presentarsi, siccom' egli pure è spirito. Altre fiate le fa tollerare altri assalti di spaventi, prima che cominci ella ad assaggiare questi soavi fiori; ed allorchè Iddio si accinge a trarla alquanto dalla casa de' suoi sensi, perchè faccia passaggio col detto interiore esercizio all' orto dello Sposo: sapendo colui, che se una volta in quel raccoglimento sen' entra, vi sta poi tanto ben difesa, che per quanto s' adoperi, non può apportarle alcun danno. Anzi bene spesso quando sen' esce qui il Demonio ad impedirle il passo, ha in costume l' Anima di raccogliersi con gran prestezza nel profondo nascondiglio del suo interno, dove trova un gran piacere e refugio: ed allora soffre que' terrori sì al di fuori e da lungi, che non solo non le recan timore, ma le cagionano allegrezza e godimento. Di codesti terrori fa la Sposa ne' Cantici menzione, dicendo: [1] *Anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab*; L' Anima mia si turbò per cagione de' cocchi d' Aminadabbo: intendendo ivi per Aminadabbo il Demonio, e chiamando cocchi i di lui investimenti ed assalti per la gran furia, e confusione, e romore, che seco portano. Quel medesimo pure, che qui dice l' Anima: *Prendiam le Volpicelle*, dice anche ed allo stesso proposito ne' Cantici la Sposa, soggiugnendo però: prendeteci le Volpicelle, che guastano le vigne, perchè la nostra ha già fiorito: [2] *Capite nobis vulpes parvulas, quæ demoliuntur vineas; nam vinea nostra floruit*. E non dice prendetemi, ma prendeteci, perchè di se e del Diletto favella; essendo allora eglino uniti, e godendo insieme del fiore della vigna.

137. La cagione poi, perchè dice che la vigna ha messi i fiori e non già le frutta, si è; perchè in questa vita, quantunque si gustino nell' Anima le virtù con tanta perfezione, qual si è quella, di cui ragioniamo: egli è però un goderle in fiore, dovendosi solo nell' altra, come in frutto godersi. Prosegue tosto:

Di fresche rose e belle
Noi la pina trecciando,

138. Accadendo di questo tempo, in cui va godendo l' Anima il fiore di questa vigna, e dilettandosi sul petto del suo Caro, che le di lei virtù si pongano tutte al chiaro e quasi in veduta, mostrandosi, come abbiam detto, all' Anima, e porgendole di se gran soavità e delizia; e che le senta ella in se medesima e in Dio, per modo che le sembrino una molto fiorita ed aggradevole vigna tanto sua, quanto di lui, nella quale ambedue si pascono e si compiacciono: allora l' Anima unisce tutte queste virtù, producendo atti molto saporiti d' amore intorno ciascheduna di esse, ed intorno a tutte unite; e così accoppiate le offerisce al Diletto con gran tenerezza e soavità d' amore. Alla qual cosa le dà mano il medesimo Amato; perchè senza il favore e soccorso di lui non potrebb' ella fare cotal accoppiamento ed offerta di virtù al suo Bene; e perciò dice:

[1] Cant. 6. 11. [2] Cant. 2. 15.

Noi la pina trecciando,

139. Vale a dire il Diletto ed io. Chiama *pina* questa unione di virtù; poichè siccome la pina è un pezzo duro di molti altri pezzi forti composto, fra di loro tenacemente connessi, che sono i pinocchi; così questa pina di virtù, che forma l' Anima al suo Diletto, è un solo pezzo della costei perfezione, il quale fortemente e con ordine abbraccia e contiene in se molte assai forti perfezioni e virtù, e doni non poco doviziosi: poichè tutte le perfezioni e virtù si ordinano alla solida perfezione dell' Anima, e la comprendono. Questa così nel formarsi per mezzo dell' esercizio delle virtù, e dopo formata ancora si offerisce dal canto dell' Anima al Diletto in ispirito di quell' amore, di cui andiamo parlando. E' forza adunque che si prendano le sopraddette Volpi; acciocchè l' interiore comunicazione di questi due non impediscano. Non solo poi chiede ciò nella presente stanza la Sposa per poter ben assettare il suo mazzetto, ma quello pure, che nel seguente verso è descritto, cioè;

Sulla collina alcun non vada errando.

140. Essendo per questo Divino interior esercizio egualmente necessaria la solitudine e l' alienazione da tutte le cose, che si potrebbero all' Anima offerire, o sia dal canto della parte inferiore, ch' è la sensitiva dell' uomo, o sia dal canto della superiore, ch' è la ragionevole, nelle quali due porzioni s' include tutta l' armonia delle potenze e de' sensi umani, ed alla quale armonia dà il nome di collina, perchè soggiornando e situandosi in essa tutte le notizie e gli appetiti della natura, come la caccia sul monte, suole fra quell' armonia il Demonio cacciare e far preda d' essi appetiti e delle medesime notizie a danno dell' Anima: per tutti questi motivi dice, che su questa collina alcun non vada errando, cioè niuna rappresentazione e figura di qualsivoglia oggetto, che ad alcuna di queste potenze o sopraddetti sensi appartenga, comparisca dinanzi all' Anima e allo Sposo. Il che equivale al dire: Fra tutte le potenze spirituali dell' Anima, come sono la memoria, l' intelletto, e la volontà, non v' abbia notizia o affetto alcuno particolare, nè qualsivoglia altra avvertenza; e fra tutti i sensi e le potenze corporali sì interne che esterne, e sono immaginativa, fantasia, il vedere, l' udire &c., non v' abbia altra evagazione, o forma, o immagine, o figura, o rappresentazione d' oggetti nell' Anima, nè altra naturale operazione. Tutto ciò dice qui l' Anima, in quanto che per godere perfettamente di questa comunicazione con Dio è duopo che tutti i sensi e le potenze, così interiori come esteriori, siano disoccupate e vote delle proprie operazioni e degli oggetti, e intorno ad esse oziose: tanto più disturbando essi in questo caso, quanto più si mettono ad esercitare i proprj atti. Imperciocchè arrivando l' Anima a qualche modo d' interna unione d' amore, non operano più in esso le potenze spirituali, e meno le corporali: essendosi già fatta ed eseguita l' unione d' amore, e attuata nell' Anima per via d' amore, e quindi cessarono d' agire le potenze; poichè dopo d' essere giunti al termine cessano tutte le operazioni de' mezzi. Quello adunque, che opera l' Anima in questo stato, si è un' assistenza di amore in Dio, la quale è amore in una continuazione d' amor unitivo; e perciò niuno apparisca alla collina, ma vi si vegga la volontà sola assistente all' Amato con una consegna di se e di tutte le virtù nella sopraddetta maniera.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

141. PEr maggiore intelligenza della stanza che segue convie-

ne far qui riflessione, che la replicata assenza del suo Diletto, sofferta dall' Anima in questo stato di spirituale Sposalizio, è molto afflittiva, ed alle volte è tale, che non v'è pena, che se le possa paragonare. La ragione di questo si è, che siccome l'amore, che a Dio in codesto stato porta, è grande e forte, l'assenza pure di esso grandemente e fortemente la crucia, e a cotal pena vi si aggiugne la molestia, che nel medesimo tempo riceve in qualsivoglia guisa di trattare o comunicare colle creature, ed è molto grave. Imperciocchè stando essa in quella gran forza di desiderio ravvivato dalla unione con Dio, qualunque trattenimento le riesce gravissimo e molesto: in quella guisa appunto come alla pietra, quando con grande impeto e velocità va al suo centro accostandosi, qualsivoglia cosa, in cui urtasse, e in quel voto spazio la trattenesse, le sarebbe assai violenta. Oltre di che avendo già l'Anima queste dolci visite assaporate, le sono più dell' oro e d'ogni bellezza desiderabili; e perciò temendo non poco l'Anima d'esser priva anche per un momento di sì preziosa presenza, e favellando coll'aridità e collo spirito del suo Sposo, proferisce le parole della stanza seguente.

STANZA XVII.

Languisci, o Borea, è sorto
Austro gentil, che i casti amori avviva.
Soffia pel mio bell'orto;
Spirino i dolci odori;
E il mio Tesor si pascerà tra i fiori.

DICHIARAZIONE.

142. Oltre il già detto nella passata stanza l'aridità di spirito è cagione eziandio d'impedire all' Anima il succo della interna soavità, di cui si è di sopra trattato:[1] la qual cosa ella temendo, ne fa in questa stanza due altre. La prima si è d'impedire l'aridità, chiudendole per mezzo della continua orazione e devozione la porta. La seconda d'invocare lo Spirito Santo; (il quale deve sbandire dall'Anima una tale aridità, ed è quello che mantiene ed aumenta in essa l'amor dello Sposo) acciocchè applichi l'Anima all'interiore esercizio delle virtù: e tutto questo per muovere il Figliuolo di Dio suo Sposo a vie più in essa compiacersi e dilettarsi; non altro essendo il suo intendimento, che di dare in ogni cosa all'Amato piacere.

Languisci, o Borea,

143. Borea è un vento molto freddo, che secca e fa marcire i fiori e le piante, o per lo meno le rannicchia e serra, quando le investe. E perchè la spirituale aridità e l'affettiva lontananza del Diletto producono questo medesimo effetto nell'Anima, che vi è soggetta, consumandole il succo, e il sapore, e la fragranza, che gustava delle virtù: perciò la chiama *languido Borea*, perchè tiene mortificate tutte le virtù e l'esercizio affettivo, in cui l'Anima si trovava. Per la qual cosa dice qui ella: *Languisci, o Borea*. Nel qual detto dell'Anima deve intendersi, ch'ella ha messo in opera ogni spirituale esercizio, perchè cessi l'aridità. Siccome però in questo stato le cose, che Dio comunica all'Anima, sono tanto interne, che non può ella da se con alcun atto di sue potenze esercitarle e prenderne piacere; se lo Spirito dello Sposo non opera in lei questa mozione d'amore, l'invoca ella tosto dicendo:

E' sorto
Austro gentil, che i casti amori avviva.

144. L'Austro è un altro vento, che volgarmente si appella Ostro, ed è piacevole, cagiona pioggia, fa germinar l'erbe e le piante, e sbocciare i fiori, e mettere il loro odore: in somma produce questo vento effetti all'A-

[1] *Sopra n.* 137.

quilone contrarj. Quindi è che per quest'aura viene inteso dall'Anima lo Spirito Santo, il quale dice che avviva gli amori; perchè quando codest'aura Divina investe nell'Anima, di tal maniera l'infiamma tutta, e ricrea, ed avviva, e sveglia la volontà, e solleva gli appetiti, che per l'addietro nell'amor di Dio erano scaduti ed addormentati; sicchè puossi ben dire, che fra essa e lui gli amori risveglia. Esprime poi nel seguente verso ciò che dallo Spirito Santo ricerca, ed è:

Soffia pel mio bell'orto,

145. Il qual orto è la medesima Anima; perchè siccome ha di [1] sopra l'Anima chiamata una florida vigna, il di cui fiore delle virtù in essa prodotte gli somministra un vino di dolce sapore: non altrimenti qui la chiama orto; perchè in essa sono piantati, e nascono, e crescono i fiori della perfezione, e delle virtù da noi mentovate. [2] E' però da considerarsi a questo passo, che non dice la Sposa: soffia nel mio orto, ma *soffia pel mio bell'orto;* perchè vi è una gran differenza tra lo spirare di Dio nell'Anima e per l'Anima: mentre lo spirare nell'Anima si è infondere in essa la Grazia, i doni, e le virtù; e lo spirare per essa significa l'imprimere Dio un certo tocco ed una commozione nelle virtù e perfezioni, che già le sono conferite, rinovandole e movendole di maniera, che tramandino da se un'ammirabile fragranza e soavità: appunto come allorchè si maneggiano le spezie aromatiche, nell'atto di muoverle spargono in copia il loro odore, il quale prima non era tale, nè in quel grado si sentiva. Imperciocchè non sempre sta l'Anima attualmente sentendo e godendo delle virtù, che ha acquistate, o le sono infuse; essendo nell'Anima in questa vita, come appresso diremo, alla guisa di fiori nel bozzolo o bottone raccolti, ed alla guisa di droghe aromatiche coperte, il di cui odore non si sente, se giusta il sopraddetto non si aprono e muovono.

146. Con tutto ciò alcune volte fa Dio tali grazie all'Anima Sposa, che col suo Divino Spirito per questo di lei florido orto spirando, apre tutti codesti bozzoli di virtù, e scopre codeste spezie aromatiche di doni, di perfezioni, e di ricchezze dell'Anima: e manifestando il tesoro e l'interior suo capitale, tutta la di lui bellezza dispiega. Ed allora è cosa ammirabile a vedersi e soave a sentirsi la ricchezza, che si fa conoscere all'Anima de' proprj doni, e la vaghezza di questi fiori di virtù già tutti nell'Anima sbocciati; ed è inestimabile la fragranza dell'odore, che ciascheduno secondo la sua proprietà da se tramanda. Ed ecco ciò che intende per lo spirare gli odori nell'orto, dicendo il seguente verso:

Spirino i dolci odori,

147. I quali sono alle volte tanto copiosi, che sembra all'Anima di essere di piaceri vestita, e di una inestimabil gloria bagnata; per modo che non solo al di dentro lo prova, ma suole tanto anche ridondarle al di fuori, che se ne avvede chi vi fa riflettere, e si avvisa che una tal Anima si stia, come in un piacevol giardino di diletto e di ricchezze Divine ripieno. E non solo quando sono aperti codesti fiori, chiaramente in tali sante Anime ciò si vede; ma d'ordinario traspariscе in loro un non so che di grandezza e dignità, che cagiona un certo contegno e rispetto negli altri per lo soprannatural effetto, che nella persona dalla prossima e familiare comunicazione con Dio si diffonde; non diversamente da ciò che si scrive nell'Esodo di Mosè; [3] che non lo potevano mirare in viso per i segni d'onore e di gloria, che dall'aver trattato faccia a faccia con Dio nella di lui persona restavano. In questo spirare dello Spirito Santo per l'Anima, ch'è visita sua, lo Sposo Figliuolo di Dio innamorato di essa se le comunica di sì alta maniera, che perciò invia

[1] *stanz.* 16. *n.* 142. [2] *sopra n.* 138. [3] *Ex.* 34. 31

via il suo Spirito primiero, come agli Appostoli, il quale è suo furiere; perchè nell'Anima Sposa gli prepari l'alloggio, alzandola in delizie, e disponendone l'orto a suo piacere, e facendone sbocciare i fiori, e scoprendo i doni in lei sparsi, e arredandola cogli arazzi quasi delle sue grazie e ricchezze. Per conseguenza con grande ardore desidera l'Anima tutto questo, vale a dire che sen vada l'Aquilone, e venga l'Austro a spirare per lo suo orto, perchè in ciò l'Anima unitamente molte cose guadagna. Guadagna in fatti di godere, che le sue virtù siano, come abbiam detto, al punto dell'amoroso esercizio ridotte. Guadagna di godere in esse il suo Diletto; poichè per mezzo loro, giusta il detto poc'anzi, se le comunica con più stretto amore e con più singolari grazie di prima; e guadagna che l'Amato in essa per mezzo di questo attual esercizio di virtù molto più si diletta; ed è ciò di che l'Anima più si compiace, cioè di recare al suo Bene piacere; e guadagna pure la continuazione e durazione d'un tal sapore e d'una tal soavità di virtù, la quale persevera sino a tanto che lo Sposo nella sopraddetta guisa a lei assiste, porgendogli la Sposa delle virtù che possiede quella soavità, di cui fa ne' Cantici colle seguenti parole menzione: [1] Standosene il Re nel suo reclinatorio, vale a dire nell'Anima, il mio fiorito odoroso arboscello sparse fragranza di soavità. *Dum esset Rex in accubitu suo, nardus mea dedit odorem suum*. Significando qui per questo odorifero arboscello la stessa Anima, che dai fiori delle virtù, ond'è fornita, traspira un odore soave all'Amato, il quale in essa per mezzo d'una sì fatta unione soggiorna. E' molto adunque da bramarsi quest'aura Divina dello Spirito Santo, e che ciascun' Anima chieda, che spiri per lo suo orto, acciocchè vi scorrano i divini odori di Dio. In fatti per esser ciò tanto necessario, e di tanta gloria, e vantaggio all'Anima, il desiderò e richiese co' medesimi sensi di qui, dicendo ne' Cantici: [2] *Surge Aquilo, & veni Auster, perfla hortum meum, & fluant aromata ejus*. Togliti di qui, o Aquilone, e vieni, o Austro, e soffia nel mio giardino, e i suoi odori e le preziose spezie ne scorreranno. Tutte le quali cose sono dall'Anima bramate non già per lo diletto e gloria che indi ne segue; ma perchè sa che piacciono al suo Sposo, e perchè tutto è disposizione ed avviso, che il Figliuolo di Dio sia per venire in essa a deliziarsi, e perciò tosto soggiugne:

E il mio Tesor si pascerà tra i fiori.

148. Sotto il nome di pascolo significa l'Anima il diletto, che nel presente stato trova in essa il Figliuolo di Dio; e lo spiega molto a proposito, essendo il cibo e le mangiate, cose non solo di gusto, ma eziandio di sostentamento. Alla stessa guisa dilettandosi il Figliuolo di Dio nell'Anima, delle sue delizie si compiace, e in lei si sostenta, cioè persevera in essa, come in luogo dove grandemente si ricrea, perchè questo luogo daddovero si ricrea in lui. Io mi persuado che ciò sia lo stesso, ch'egli volle dire per bocca di Salomone ne' Proverbj: Io trovo i miei diletti nello stare fra i figliuoli degli uomini. *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum*, [3] cioè coi loro piaceri, che consistono nello star meco, che sono il Figliuolo di Dio. Ora conviene qui avvertire, che non dice l'Anima in questo luogo, che il suo Bene si pascerà de' fiori, *ma tra i fiori*; perchè la sua comunicazione, cioè dello Sposo, nella medesima Anima essendo mediante il sopraddetto arredo di virtù, ne segue che ciò di che si pasce, è la medesima Anima, trasformandola in se, e trovandosi già ella condita, saporosa, e stagionata co' sopraddetti fiori di virtù, e doni, e perfezioni, che sono la salsa, di cui e tra cui la Sposa lo pasce;

[1] *Cant.* 1. 12. [2] *Cant.* 4. 16. [3] *Prov.* 8. 31.

sce; e che per mezzo del mentovato furiere van somministrando al Figliuolo di Dio nell'Anima sapore e soavità, affinchè in tal guisa nell'amore di lei meglio si pasca: posto essendo l'amore dello Sposo in unirsi coll'Anima tra la fragranza di questi fiori. La qual condizione è saggiamente dalla Sposa nei Cantici notata, siccome l'era ben nota, colle parole che seguono: [1] *Dilectus meus descendit in hortum suum ad areolam aromatum, ut pascatur in hortis, & lilia colligat.* Il mio Diletto calò nel suo orto al dipartimento ed all'aura degli aromi, per pascersi nell'orto, e cogliere i gigli. Ed un'altra fiata disse: [2] *Ego dilecto meo, & dilectus meus mihi, qui pascitur inter lilia.* Io sono al mio Diletto destinata, ed egli a me, il quale fra i gigli si pasce, cioè a dire che si pasce e diletta nell'Anima mia, la quale è il suo orto, e fra i gigli delle mie virtù, e perfezioni, e grazie.

ANNOTAZIONE

Sopra la stanza seguente.

☞149. IN questo stato adunque di Sposalizio spirituale, siccome vede l'Anima a chiara luce le proprie eccellenze e grandi ricchezze, e che non le possiede, e non ne gode come vorrebbe, a cagione del soggiorno, che fa in questa carne; così bene spesso molto ne patisce, e maggiormente quando si ravviva in lei la notizia di ciò. Imperciocchè manifestamente conosce, ch'ella nel corpo si sta, come un gran Signore in un carcere a mille miserie soggetto, ed a cui siano confiscati i suoi Regni, e impedito ogni suo Dominio, e tolte le ricchezze; nè altro delle sue rendite se gli passi, che il cibo e questo assai misurato. Nella qual condizione quanto ciascheduno ne patirebbe, è agevole da vedersi, principalmente non gli stando molto soggetti gli stessi domestici di sua casa; ma piuttosto in qualsivoglia occasione alzandosi i suoi servi e schiavi senza alcun rispetto contro di lui fino a tentare di levargli il boccone dal piatto. Alla stessa guisa pertanto vive l'Anima nel corpo; poichè quando Iddio le fa qualche grazia di darle ad assaggiare alcun boccone dei beni e delle ricchezze, che preparate le tiene, si alza tosto nella sensitiva parte dell'appetito qualche malnato servo, o siasi uno schiavo di qualche disordinato movimento, o siano altre ribellioni di questa parte inferiore ad impedirle un tal bene.

150. Nel quale stato s'avvede l'Anima di starsene, come in terra di nemici, e dagli stranieri tiraneggiata, e quasi fra i morti morta; e sperimenta assai bene ciò che ne dà ad intendere il Profeta Barucco, allorchè esaggera una tal miseria nella schiavitudine di Giacobbe, dicendo: Qual si è la cagione, o Israello, perchè nel paese de' tuoi nemici soggiorni? e nelle altrui terre invecchiasti, e ti sei co' morti contaminato, e ti giudicarono simile a coloro, che discendono nell'Inferno? [3] *Quid est, Israel, quod in terra inimicorum es? inveterasti in terra aliena: coinquinatus es cum mortuis: deputatus es cum descendentibus in infernum?* Colpisce per altro più il sentire questo misero trattamento, che soffre l'Anima per la schiavitù del corpo, allorchè favellando Geremia con Israello secondo il senso spirituale dice: [4] *Numquid servus est Israel, aut vernaculus? Quare ergo factus est in prædam? super eum rugierunt Leones, & dederunt vocem suam.* E' egli forse Israello un servo o uno schiavo, che si sta preso in tal guisa? sopra di lui ruggirono i Lioni ec., intendendo qui per Lioni gli appetiti e le mentovate ribellioni di questo Re tiranno della sensualità. Laonde per dimostrarne l'Anima la molestia che soffre, e la brama che ha, che questo sensibil regno con tutti i suoi eserciti e tra-

va-

[1] *Cant. 6. 1.* [2] *Cant. 6. 2.* [3] *Baruch. 3. 10.* [4] *Jer. 2. 14.*

vagli una volta finisca, e del tutto se le assoggetti; alzando allo Sposo gli occhi, siccome a quello, che pienamente lo deve fare, e contra i sopraddetti movimenti e le ribellioni favellando, canta la stanza seguente.

STANZA XVIII.

O Ninfe di Giudea,
Mentre fra i pinti fiori, e i bei roseti
L'ambra olezza, e ricrea,
Da' borghi una non esca,
Nè starsi fuor di nostre soglie incresca.

DICHIARAZIONE.

151. IN questa stanza la Sposa è quella che parla, la quale vedendosi secondo la superiore spirituale porzione fra sì ricchi ed eccellenti doni e piaceri dal suo Diletto collocata; e desiderando di conservarsi nella sicurezza e nel perpetuo possedimento di essi, che le ha nelle due precedenti stanze lo Sposo accordato: siccome vede che dal canto della parte inferiore cioè della sensualità, se le potrebbe impedire, e di fatto se le impedisce e turba un tanto bene; così chiede alle operazioni ed ai movimenti di questa bassa porzione, che nelle loro potenze e sensi si chetino, e che la sensualità non oltrepassi i confini di sua regione a molestare ed inquietare la superiore e spiritual parte dell'Anima; acciocchè non venga impedito, nemmeno per un minimo momento, il bene e la soavità che gode: mentre, se godendo lo spirito, operano i moti della sensitiva parte e le sue potenze, tanto più la molestano e inquietano, quanto sono più copiosi e vivi i lor atti. Dice adunque così:

O Ninfe di Giudea,

152. Chiama Giudea la parte inferiore dell'Anima, che si è la sensitiva; e Giudea la chiama, perchè ella è fiacca, e carnale, e cieca da se, come la gente Giudaica; nomina poi Ninfe tutte le immaginazioni e fantasie, e tutti i moti e gli affetti di questa porzione inferiore. Ora tutti questi sono da essa appellati Ninfe, perchè siccome le Ninfe colla loro affezione e grazia attraggono a se gli amanti; non altrimenti queste operazioni e questi moti della sensualità col proprio sapore e con ostinazione proccurano di tirare a se la volontà della parte ragionevole per cavarla dalle cose interiori, e farle volere le esterne da essi volute e bramate; e movendo eziandio l'intelletto, e con forza inducendolo, perchè con loro ed al basso loro modo di sentire si accasi ed unisca: in tal guisa studiandosi di conformare ed attrare la ragionevole alla sensibil parte. Dice pertanto: O voi sensibili operazioni e movimenti, *Mentre fra i pinti fiori, e i bei roseti*

153. *I fiori*, come dicessimo, [1] sono le virtù dell'Anima, e i *roseti* sono le sue potenze memoria, intelletto e volontà, le quali contengono in se e creano fiori di concetti Divini ed atti d'amore delle sopraddette virtù. Mentre adunque fra queste sopraddette virtù e potenze dell'Anima

L'ambra olezza, e ricrea,

154. Per l'*ambra* intende in questo luogo il Divino Spirito dello Sposo, che nell'Anima soggiorna. E l'olezzare di quest'ambra Divina per i fiori e i roseti significa lo spargersi e comunicarsi soavissimamente nelle potenze e virtù dell'Anima, diffondendo per esse dentro di lei il profumo della Divina soavità. Laonde mentre questo Divino Spirito va comunicando all'Anima mia la spirituale soavità:

Da' borghi una non esca,

155. Cioè dai *borghi* della Giudea, che diciam essere la porzione inferiore o sensitiva dell'Anima; i di cui borghi sono i sensitivi sensi interiori, come la memoria, fantasia, ed immaginativa, nelle quali si dispongono e raccolgono le forme delle immagini e i fan-

[1] *Stanz. 16. n. 137.*

fantasimi degli oggetti, per mezzo di cui muove la sensualità i suoi appetiti e desiderj. Ora queste forme sono qui da essa chiamate *Ninfe*, le quali stando chete e riposando, dormono pur allora gli appetiti. Entrano costoro nei borghi degl' interni sensi per le porte degli esterni, che sono il vedere, l'udire, l'odorare ec., per modo che tutte le potenze, ed i sensi interiori ed esteriori di questa sensitiva parte possono dirsi borghi, essendo le contrade poste fuor delle mura della Città. Imperciocchè quello che si chiama nell' Anima Città, è il più interiore di essa, vale a dire la parte ragionevole, che ha la facoltà di comunicare con Dio, e le di cui operazioni sono a quelle della sensibil parte contrarie. Poichè però vi passa una natural comunicazione fra gli abitatori di questi borghi della parte sensitiva (i quali abitatori sono le Ninfe da noi ricordate) e la parte superiore, che si è la Città; di maniera che quanto si opera in questa parte inferiore, d' ordinario nell' altra interna si sente, e per conseguenza la distrae e turba dall' opera e dall' assistenza spirituale a Dio: perciò dice loro, che si trattengano nei borghi, cioè che stiano tranquilli nei loro sensitivi sensi interni ed esterni.

Nè starsi fuor di nostre soglie incresca.

156. Vale a dire neppur coi primi moti la superior parte toccate; poichè i primi movimenti dell' Anima sono come gl' ingressi e le soglie per entrare in essa, e quando passano da' primi moti alla ragione, vanno allora le soglie passando; ma quando non oltrepassano l'essere di primi moti, si dice che toccano le soglie, e bussano alla porta: lo che si fa, allorchè per mezzo di qualche atto disordinato la ragione è assalita dalla sensualità. E perciò non solo dice l'Anima, che non la tocchino questi; ma che non vuole neppur avvertire a queste cose, che non conducono alla quiete ed al bene, di cui gode.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

157. IN questo stato è divenuta l' Anima a tal segno della parte inferiore e delle sue operazioni nemica, che non vorrebbe, che Dio comunicasse ad essa cosa alcuna di spirituale, quando alla parte superiore il comunica; perchè già non può non essere molto poco, e non avrà forze da sostenerlo per la fiacchezza di sua condizione, senza che sia a qualche mancanza la natura soggetta, e per conseguenza non patisca, e non si affliga lo spirito, e non lo possa quindi godere in pace. Imperciocchè a detto del Savio il corpo corrompendosi aggrava l'Anima. [1] *Corpus enim, quod corrumpitur aggravat animam.* E siccome sospira l'Anima alle più alte ed eccellenti comunicazioni di Dio, e altronde non può in compagnia della sensitiva parte riceverle, brama che gliele infonda senza di essa. Infatti di quella sublime Visione, ch'ebbe San Paolo nel terzo Cielo, [2] ed in cui dice, che vide Dio, afferma il medesimo di non sapere, se l' abbia o nel corpo o fuori di esso ricevuta. Ma in qualsivoglia maniera ella seguisse, seguì senza il corpo; perchè se questo ne avesse partecipato, non poteva lasciare di saperlo, nè la Visione poteva essere tanto alta, quanto egli asserisce, dicendo ch' egli udì parole sì arcane da non poterle l' uomo ridire. Per la qual cosa sapendo l' Anima eziandio, che sì ampie grazie esser non possono in sì stretto vaso accolte, e bramando che lo Sposo o fuori d' esso o per lo meno senza di esso gliele faccia godere, si rivolge a favellare con lui, e nella sottopposta stanza gli chiede:

STAN-

[1] Sap. 9. 15. [2] 2. ad Cor. 12. 2.

STANZA XIX.

Dentro, o Caro, ti cela,
E la tua faccia alle montagne volgi.
Deh taci, e non lo svela;
Ma le compagne mira
Di chi per piagge estrane il piede aggira.

DICHIARAZIONE.

158. Quattro cose chiede l'Anima Sposa nella presente stanza allo Sposo. La prima che si compiaccia di comunicarsele nella più interna parte e nel nascondiglio di se. La seconda che investa ed informi le sue potenze colla gloria ed eccellenza della sua Divinità. La terza che segua ciò sì altamente e profondamente; sicchè non lo sappia, nè possa dirlo, nè sia di esso capace l'esterior sensitiva parte. La quarta che s'innamori delle molte virtù e grazie da esso in lei poste, e dalle quali va accompagnata, e sale a Dio colle più alte e sublimi notizie della Divinità, e con eccessi d'amore molto insoliti e straordinarj da quelli, che d'ordinario suol provare; e perciò dice:

Dentro, o Caro, ti cela,

159. Come se dicesse: Amato mio Sposo, nasconditi nel più interno dell'Anima, comunicandole nascostamente, e manifestandole le tue segrete maraviglie da ogni mortal occhio lontane.

E la tua faccia alle montagne volgi.

160. La *faccia* di Dio è la sua Divinità, *e le montagne* sono le potenze dell'Anima, memoria, intelletto, e volontà. Il perchè rende questo senso: Investi colla tua Divinità il mio intelletto, infondendogli Divine intelligenze, e la mia volontà, dandole e comunicandole il Divino amore, e la mia memoria col possedimento della Divina Gloria. In ciò chiede l'Anima tutto quello, che può mai chiedere: poichè non si contenta già d'un conoscimento e d'una comunicazione di Dio, come fu quella, ch'egli diede a Mosè [1] delle sue spalle, ed è conoscerlo per via de' suoi effetti e dell'opere sue; ma si appaga colla faccia di Dio, che si è una essenziale comunicazione della Divinità senza alcun altro mezzo nell'Anima per via d'un certo suo conoscimento nella stessa Divinità: la qual cosa è da ogni senso e da tutti gli accidenti aliena, in quanto che è un tocco di nude sostanze, vale a dire dell'Anima e della Divinità; e perciò incontanente soggiugne:

Deh taci, e non lo svela.

161. Cioè che tu non vogli svelarlo, come per l'addietro facevi, quando le comunicazioni a me concedute erano tali, che si palesavano ai sensi esterni: essendo cose, di cui eran essi capaci, poichè non erano tanto alte e profonde, che non vi potessero essi arrivare. Ma siano ora tanto sublimi, e sostanziali, ed interne queste comunicazioni, che non se ne dica lor nulla; e vuol dire che non possano essi giugnere a saperle, non si potendo la sostanza dello spirito al senso comunicare; e tutto ciò che ad esso principalmente in questa vita vien comunicato, non potendo essere puro spirito, siccome non è di esso capace. Bramando adunque l'Anima in questo luogo una comunicazione di Dio sì sostanziale ed essenziale, che nei sensi non cada, chiede allo Sposo, che non voglia svelarlo, ed è lo stesso che dire: Tal sia la profondità di questo nascondiglio di unione spirituale, che il senso non accerti in dirlo, nè in sentirlo, essendo alla guisa de' segreti da S. Paolo uditi, [2] de' quali non era lecito agli uomini favellare.

Ma le compagne mira

162. Il mirar di Dio è amare e far grazie; e le compagne, di cui dice qui l'Anima, che Dio le miri, so-

S s no

[1] *Ex.* 33. 23. [2] 2. *ad Cor.* 12. 4.

no la moltitudine dei doni, delle virtù e perfezioni, e di altre spirituali ricchezze, che già in essa ha collocate, come arra, e pegni, e gioie dello Sposalizio. Le quali parole equivalgono alle seguenti: Rivolgiti piuttosto, o Diletto, all'interiore dell'Anima mia, innamorandoti dell'arredo di ricchezze, che in essa hai poste; acciocchè di queste innamorato essendo, in essa ti nasconda e ti trattenga; poichè è vero, che sebbene son tue per avergliele tu date, sono eziandio

Di chi per piagge estrane il piede aggira.

163. Cioè dell'Anima mia, che a te s'avvia per mezzo d'estrane notizie, ed in guise, e per vie lontane ed aliene da tutti i sensi e dal comune natural conoscimento. Lo che viene ad esprimere, volendolo obbligare: Poichè l'Anima mia a te s'incammina per via di spirituali, strane, e dai sensi aliene notizie; comunicati pur a lei in un sì interno e sublime grado, che venga ad essere da tutti loro lontana.

ANNOTAZIONE

Sopra le Stanze seguenti.

☞164. PEr arrivare a sì alto stato di perfezione, qual si è quello, a cui l'Anima aspira, ed è il Matrimonio Spirituale, non solo non le basta d'essere purgata e netta da tutte le imperfezioni, e ribellioni, e dagli abiti imperfetti della parte inferiore, allorchè, spogliato avendo l'uomo vecchio, si è già alla superiore soggettata ed arresa; ma eziandio ha mestieri d'una grande fortezza, e d'un amore molto sublime per un sì forte e stretto abbracciamento di Dio. Imperciocchè non solamente in questo stato conseguisce l'Anima una molto singolare purità e bellezza; ma di più una terribile fortezza per lo stretto e robusto nodo, che per via di questa unione fra Dio e l'Anima si strigne. Per ottenere il quale effetto è necessario ch'ell'abbia toccato il punto d'una competente purità, fortezza, ed amore; e perciò desiderando lo Spirito Santo, (che si è quegli, che interviene a produrre questo spirituale accoppiamento) che giugnesse l'Anima ad essere di queste doti adorna per meritarlo, favellando col Padre e col Figliuolo ne'Cantici, dice: Che farem noi alla nostra sorella nel giorno, in cui dev'essere veduta, ed entrare a colloquio, essendo ella picciolina e senza poppe? S'ella è un muro, fabbrichiamoci sopra fortezze e difese d'argento; e s'ella è una porta, adorniamola con tavole di cedro. [1] *Soror nostra parva, & ubera non habet. Quid faciemus sorori nostræ in die, quando alloquenda est? Si murus est, ædificemus super eum propugnacula argentea: Si ostium est, compingamus illud tabulis cedrinis.* Intendendo qui sotto il nome di fortezze e difese d'argento le forti ed eroiche virtù avvolte in Fede, la quale è dal argento significata; e queste eroiche virtù son già quelle che nel Matrimonio Spirituale si esercitano, e risiedono nell'Anima forte, espressa qui col nome di muro, nella di cui fortezza ha da riposare il pacifico Sposo, senza che fiacchezza alcuna lo turbi. Per le tavole poi di cedro significando le affezioni e gli accidenti dell'alto amore, che viene dal cedro indicato; ed è l'amore del Matrimonio Spirituale. Per guernire di questo la Sposa è necessario ch'ella sia una porta, cioè a dire onde se n'entri lo Sposo; e che tenga aperto l'ingresso della volontà per lui solo col totale vero *si* dell'amore, ed è il consenso dello sposalizio dato avanti il Matrimonio Spirituale. Accennando in ultimo luogo col simbolo delle mammelle della Sposa il medesimo perfetto amore, che deve avere per presentarsi dinanzi lo Sposo Cristo in un tale stato perfetta.

165. Dice però quivi il testo, che presa la Sposa dal desiderio d'uscire a far

[1] *Cant.* 8. 8.

a far di se tal comparsa senza indugio rispose: Io sono un muro, e le mie poppe si rassomigliano ad una torre. [1] *Ego murus, & ubera mea, sicut turris.* Il che vale quanto l'aver detto: L' Anima mia è forte, ed il mio amore assai elevato: e ciò disse, perchè da questo canto non si rimanesse di farla. Il che altresì, trasportata essendo l'Anima Sposa dalla brama, che ha di questa perfetta unione e trasformazione, andò nelle precedenti stanze spiegando, e specialmente in quella, che terminassimo di dichiarare, in cui mette allo Sposo dinanzi le virtù, e le ricchezze, e le disposizioni, che da lui ricevette per più obbligarlo. Per la qual cosa volendo lo Sposo concludere questo affare, pronunzia le due stanze che seguono, nelle quali finisce di purificar l'Anima, e renderla forte, e disporla così secondo la parte sensitiva, come secondo la spirituale a codesto stato; e le indirizza contro tutte le opposizioni e ribellioni tanto dei sensi, quanto del Demonio.

STANZA XX.

Snelli Augelletti, bionde
Lionze, Cervi, e saltatrici Damme,
Monti, vallette, sponde,
Chiare acque, aure, & ardori,
E voi notturni vigili timori.

STANZA XXI.

Per le soavi lire,
Per le Sirene io vi scongiuro intanto;
Cessino le vostr' ire:
Nè sia percosso il muro;
Onde il bel sonno suo sia più sicuro.

DICHIARAZIONE.

166. IN queste due stanze dallo Sposo Figliuolo di Dio è messa l'Anima Sposa in possesso di pace e di tranquillità; conformandosi l'inferior parte alla superiore, e mondandola egli da tutte le sue imperfezioni, e riducendo a dovere le potenze e le ragioni naturali dell'Anima, ed acchetando tutti gli altri appetiti, come nelle due sopraddette stanze contiensi, il di cui senso è quel che segue. Primieramente intima lo Sposo uno scongiuro, e comanda agl' inutili divagamenti della fantasia ed immaginativa, che cessino in avanti; e mette anche in freno le due naturali potenze irascibile e concupiscibile, che per l'addietro affligevano l'Anima alcun poco. Riduce inoltre alla perfezione de' suoi oggetti le tre potenze dell'Anima Memoria, Intelletto, e Volontà, per quanto in questa vita si può. Fa di più lo stesso scongiuro, e comanda alle quattro passioni dell'Anima, che sono godimento, speranza, dolore, e timore, che per l'avvenire siano tranquille ed alla ragione soggette. Tutte le quali recitate cose significano i nomi nella prima stanza raccolti, le di cui moleste operazioni e moti fa lo Sposo che ormai cessino nell'Anima per mezzo della gran soavità, del diletto, e della fortezza, ch'ella gode nella comunicazione e consegna spirituale, che Dio in questo tempo le fa di se. Nella quale trasformando Iddio vivamente l'Anima in se, tutte le potenze, e i movimenti, e gli appetiti dell'Anima perdono la lor naturale imperfezione, e in Divini si cangiano. Dice però così:

Snelli Augelletti,

167. Chiama snelli Augelletti gli svagamenti della immaginativa, che sono leggieri e sottili in volare da una parte all'altra. Questi, allorchè la volontà stassi con quiete godendo la saporita comunicazione del Diletto, sogliono apportarle disgusto, e coi loro sottili voli toglierle il piacere. Ai quali dice lo Sposo, che gli scongiura per le soavi lire &c. Cioè che, poichè la soavità del diletto dell'Anima è sì copiosa e frequente, che non potranno elle impedirla, come prima solevano,

[1] *Cant.* 8. 10.

quando a sì alto stato non era giunta; cessino i loro inquieti tumulti, e gl' impeti, e gli eccessi; lo che si deve intendere egualmente delle altre parti, che qui siamo per ispiegare, e sono:

bionde
Lionze, Cervi, e saltatrici Damme,

168. Per Lionze intende la mordacità e gl'impeti della potenza irascibile per esser ella animosa ed ardita ne' suoi atti, come i Lioni; e per li Cervi e le saltatrici Damme intende la concupiscibile, che si è la facoltà appetitiva la quale ha due affetti, l' uno di pusillaminità, e l'altro d'audacia. Esercita quello di codardia, quando non trova le cose a se convenevoli; poichè allora si rannicchia, e si ritira, e s'impigrisce, ed in ciò ai Cervi si paragona; mentre siccom'essi anno questa facoltà, piucchè molti altri animali intensa, quindi sono assai codardi ed in se ristretti. Esercita l'affetto di audacia, quando le cose trova a se convenevoli, non raccogliendosi allora ed avvilendosi, ma piuttosto arrischiandosi a bramarle, e coi desiderj ed affetti ammetterle in se. Ne' quali affetti d'ardire è comparata questa potenza ai Daini, i quali anno sì viva la concupiscenza verso le cose, che appetiscono, che non solo vi si portan correndo, ma eziandio saltando, e perciò li chiama qui saltatori. Di maniera che scongiurando in questo luogo i Lioni, mette freno agl'impeti ed eccessi dell'ira; e scongiurando i Cervi, rinforza la concupiscenza dalle codardie e pusillanimità, che per lo passato la ristrignevano; e scongiurando i Daini saltatori, soddisfa e pacifica i desiderj e gli appetiti, che prima andavano inquieti a guisa di Daini d'una in un'altra cosa saltando per compiacere la concupiscenza, la quale è già dalle amene lire appagata; della di cui soavità ella gode, e dal canto delle Sirene, nel cui diletto si pasce. Dove è da notare, che non iscongiura qui lo Sposo l'ira e la concupiscenza, non potendo queste facoltà giammai all'Anima mancare; ma i loro molesti e sconvolti atti espressi nei Lioni, Cervi, e Daini saltatori; poichè è necessario, che questi in un tale stato vengano meno.

Monti, vallette, sponde,

169. Questi tre nomi accennano gli atti viziosi e disordinati delle tre potenze dell'Anima, Memoria, Intelletto, e Volontà, i quali atti sono allora in disordine e colpevoli, quando sono o all'eccesso alti, o all'eccesso bassi e rimessi, o quando non giugnendo all'eccesso, verso l'uno de' due estremi declinano. Quindi è che dai monti, i quali sono molto alti, vengono significati gli atti tendenti all'estremo del troppo: E per le valli, che sono molto basse, denotansi gli atti di queste tre potenze inclinanti al meno di ciò che conviene. E per le sponde, che nè sono molto alte, nè molto basse, ma per non essere assai piane alquanto dell'uno e dell'altro estremo partecipano, s' intendono gli atti delle potenze, quando eccedono, o si ritirano un poco dal mezzo e dal piano del giusto. Questi, ancorchè non siano estremamente disordinati, come sarebbero, se a peccato mortale arrivassero, lo sono tuttavia in parte, toccando il veniale o la imperfezione, per minima che sia nell' intelletto, nella memoria, e nella volontà. Scongiura eziandio tutti questi atti, che i limiti del giusto oltrepassano, a cessare per le amene lire e per li sopraddetti canti, i quali tengono le tre potenze dell'Anima tanto sul punto del loro effetto, che si esercitano nelle rette azioni loro appartenenti, di maniera che non solo non danno all'estremo, ma neppure in alcuna cosa pendono a parteciparne.

Chiare acque, aure, & ardori,
E voi notturni vigili timori.

170. In queste quattro cose parimente si esprimono gli affetti delle quattro pas-

passioni, che sono, come dicessimo, dolore, speranza, godimento, e timore. Per le acque si spiegano le affezioni del dolore, che affligono l'Anima, perchè alla guisa d'acque la innondano; e perciò Davidde favellando di loro con Dio, disse:[1] *Salvum me fac, Deus, quoniam intraverunt aquæ usque ad Animam meam*. Salvami, o Dio, poichè sono entrate l'acque sino all' Anima mia. Sotto il simbolo d'aure si accennano le affezioni della speranza, perchè alla stessa maniera dell' aura volano a bramare le assenti sperate cose; dicendo lo stesso Davidde:[2] *Os meum aperui, & attraxi spiritum, quia mandata tua desiderabam*. Come se dicesse: Apersi la bocca della mia speranza, ed ho attratto l'aura del mio desiderio, perchè i tuoi comandamenti speravo e desideravo. Gli ardori poi ne dimostrano gli affetti della passione del gaudio, i quali a guisa di fuoco infiammano il cuore. Ond'è che disse lo stesso Davidde:[3] *Concaluit cor meum intra me, & in meditatione mea exardescet ignis*. Che vuol dire: Dentro di me il mio cuore si riscaldò, e nella mia meditazione il fuoco si accenderà, cioè si accenderà il gaudio. Dai notturni vigili timori sono indicati gli affetti dell' altra passione, ch'è il timore, i quali nelle persone date allo spirito, e che non sono ancora pervenute a questo stato dello Spirituale Matrimonio, di cui favelliamo, soglion'essere molto grandi, alle volte dalla parte di Dio, quando vuol far loro giusta il sopraddetto alcune grazie; poichè suole destar timore nello spirito, e paura, e intirizzamento nella carne e nei sensi: non avendo essi la natura a sì fatte grazie fortificata, e perfezionata, e abituata. Altre volte pure vengono dal Demonio, il quale, allorchè Dio infonde nell' Anima raccoglimento e soavità, tocco da una forte invidia e dispiacere di quel bene e pace, che gode l' Anima, proccura d'insinuare nello spirito orrore e timori per impedirle quel bene, e talor anche quasi minacciandola nello spirito. E quando vede, che non può all'interno dell' Anima penetrare, perchè si sta in Dio molto raccolta ed unita, si studia per lo meno al di fuori nella sensitiva parte di mettere distrazioni, e varietà d'oggetti, ed angustie, e dolori, ed orrore al senso: tentando se per questo mezzo gli riesce d'inquietare nel suo talamo la Sposa. Li chiama timori notturni, perchè vengono dal Demonio, e perchè con essi proccura di spargere tenebre nell' Anima per oscurarle quella Divina luce, di cui gode. Appella di più vigili questi timori, perchè di lor natura risvegliano e destano l'Anima dal suo soave sonno interiore; ed anche perchè i Demonj, che li cagionano, stanno sempre vegliando per eccitarli. Questi timori, che soffre passivamente, come si è detto, dalla parte di Dio o del Demonio, s'internano in essa, dico nello spirito di coloro, che già sono Spirituali. Nè io tratto qui di altri timori temporali o naturali, perchè l'averli non è da persone di spirito, come lo è avere gli altri sopraddetti timori.

171. Scongiura dunque il Diletto queste quattro maniere d'affetti delle quattro passioni dell'Anima, facendole cessare ed acchetarsi, in quanto che dà in un tale stato alla sua Sposa capitale, e forza, e soddisfazione per mezzo delle amene lire della propria soavità, e col canto delle Sirene del suo diletto; onde non solo non regnino in essa, ma non le possano recar punto di dispiacere. Imperciocchè tanto grande si è la grandezza e la stabilità dell'Anima in questo stato, che se per l' addietro sormontavano sino ad essa le acque del dolore intorno qualche cosa, ed anche intorno i suoi o gli altrui peccati; (lo che più d'ogn'altro sogliono gli Spirituali sentire) ora, comecchè gli stimi, non le apportano dolore nè sentimento afflittivo, e non le penetra neppur la compassione, cioè il

[1] *Ps.* 68. 2. [2] *Ps.* 118. 131. [3] *Ps.* 38. 4.

il senso di que' peccati, quantunque abbia l' opere e la perfezione di questa virtù. E per verità è dall' Anima ormai sbandito ciò che aveva di fiacco nelle virtù, e le rimane il forte, il costante, ed il perfetto di esse: accadendole in questa trasformazione d'amore, come agli Angeli, che perfettamente giudicano le cose dolorose senza provar dolore, ed esercitano l'opere della misericordia senza avere il senso della compassione. Sebbene talvolta e in qualche stagione dispensa Dio con essa, facendole sentire e patire le cose, perchè meriti più, e s'infervori nell'amore e per altri motivi; come fece colla sua Madre Vergine, e con S. Paolo, e con altri; lo stato però da se non lo porta.

172. Nè tampoco fra i desiderj della speranza si affligge, poichè con questa unione di Dio essendo soddisfatta sino a quel segno, che nella presente vita si può, non ha più circa il mondo che sperare, nè circa lo spirituale che desiderare, vedendosi e sentendosi piena delle ricchezze di Dio; quantunque possa crescere in Carità. Perlochè sì nel morire che nel vivere si sta al volere di Dio conformata ed accomodata, dicendo secondo la parte sensitiva e spirituale: *Fiat voluntas tua* senza provare impeto alcuno d' altra voglia ed appetito; di modo che lo stesso desiderio che ha di veder Dio non le apporta pena. Similmente le affezioni del gaudio, che solevano prima sentirsi per rapporto al più o al meno delle godute cose, non discernono il mancamento, nè cagiona in loro novità l'abbondanza; perchè tanta si è l'abbondanza, di cui ella ordinariamente gode, che si rassomiglia al mare, il quale nè diminuisce per li fiumi, che n' escono, nè cresce per quelli che v' entrano: essendo quest' Anima quella ch' è divenuta il fonte, di cui dice Cristo in S. Giovanni, [1] che le sue acque salgono fino alla vita eterna.

173. E perchè ho detto, che una tal Anima non ammette in se novità in questo stato di trasformazione, nel quale sembra che non si diano in lei più que' godimenti accidentali, che agli stessi Beati non mancano; si deve sapere, che sebbene quest' Anima non è priva di codesti piaceri e soavità accidentali, mentre quelle piuttosto, che d'ordinario prova, sono senza numero; non perciò nella sostanziale comunicazione dello spirito punto se le aumenta di questo gaudio; poichè tutto ciò, che le può di nuovo venire, ella già per l'addietro possedeva: e quindi è più quello che in se contiene, che ciò che di nuovo le sopraggiugne. Laonde qualunque volta si offeriscono a quest' Anima oggetti esteriori di gaudio e di allegrezza, o spirituali interiori, si rivolge subito a godere delle ricchezze, che già in se racchiude, e si rimane in esse con molto maggior godimento e diletto, che nell'altre di nuovo sopravvenute. Nella qual cosa imita in qualche maniera la proprietà di Dio, il quale, comecchè in tutte le creature si compiaccia, non si diletta però tanto in esse, che in se medesimo: avendo egli in se un bene sopra tutte le cose eminente. Così tutti i nuovi piaceri e gusti, che a quest' Anima si fanno sentire, le servono di ricordo, acciocchè si diletti in quel, ch' ella già racchiude e sente in se, più che in quelle nuove cose non fa; essendo, come dico, l' Anima di quelle maggiore. Imperciocchè natural effetto si è, che quando una cosa reca all' Anima piacere e contento, se ne ha un' altra da essa più stimata, e che più gusto le apporti, subito di quella si ricordi, ed in essa il suo piacere e godimento riponga. Quindi è tanto poco l' accidentale di queste nuove cose spirituali, e ciò che novellamente nell' Anima introducono, in comparazione al sostanziale, che in se già contiene, che lo possiamo chiamare un nulla: perchè l' Anima, che a questa pienezza di trasformazione è arriva-

[1] *Joann.* 4. 14.

vata, ſiccome ha fatto ogni accreſcimento, così in quanto allo ſtato non va più creſcendo con nuove coſe ſpirituali, alla guiſa di quelle che ad un tale ſtato non ſono giunte. Ella è però una coſa mirabile da vederſi, che non ricevendo queſt'Anima alcun nuovo diletto, ſempre le pare di riceverne di nuovi, e che quegli ſteſſi prima gli aveſſe. E la ragione ſi è, perchè nuovamente ſempre gli aſſaggia, eſſendo il ſuo bene ſempre nuovo; e perciò le pare di ſempre ricevere coſe nuove, ſenza che di riceverle abbia meſtieri.

174. Pure ſe voleſſimo favellare della illuminazione di gloria, che in queſto ordinario abbracciamento all'Anima dato Iddio talvolta ſparge ſopra di eſſa, ed è una certa converſazione ſpirituale, in cui le fa godere e vedere unitamente queſto abiſſo di diletti e di ricchezze in lei poſte; nulla dir ſi potrebbe, che qualche parte almeno di ciò ne dichiaraſſe. Concioſiachè alla guiſa del Sole, che quando chiaramente inveſte il mare, ci fa ſcoprire ſino i profondi ſeni e le caverne, ed appariſcono le perle, e le vene ricchiſſime d'oro, e gli altri prezioſi minerali: non altrimenti queſto Divino Sole dello Spoſo rivolgendoſi alla Spoſa, di tal maniera mette in luce le dovizie dell'Anima, che i medeſimi Angioli d'eſſa ſi maravigliano, e dicono le parole de' Cantici: Chi è coſtei, che s'avanza come la naſcente Aurora; ed è bella come la Luna, eletta come il Sole, e terribile e ordinata, come gli ſquadroni degli eſerciti. [1] *Quæ eſt iſta, quæ progreditur quaſi Aurora conſurgens, pulchra ut Luna, electa ut Sol, terribilis ut caſtrorum acies ordinata?* Nella quale illuminazione, quantunque ſia di tanta eccellenza, non ſi accreſce a queſt'Anima coſa alcuna; ma ſoltanto s'illumina, perchè di ciò, che prima aveva, ella goda.

175. Finalmente non arrivano a queſt'Anima neppur i notturni vigili timori, eſſendo eſſa sì riſchiarata e forte, e con tanta fermezza in Dio ripoſando, che non la poſſono i Demonj colle loro tenebre offuſcare, nè co' loro terrori intimorire nè co' loro impeti riſvegliare. Quindi è che niuna coſa può giugnere a moleſtarla, eſſendo ella da tutte le coſe uſcita, ed entrata nel ſuo Dio, in cui gode ogni pace, ed aſſaggia qualunque ſoavità, ed in qualſivoglia diletto ſi ricrea, per quanto il comportano la condizione e lo ſtato di queſta vita. Imperciocchè d'una tal Anima s'intende ciò che dice il Savio: [2] *Secura mens, quaſi juge convivium.* Vale a dire: L'Anima pacifica e quieta ad un continuo convito ſi raſſomiglia; poichè ſiccome in un convito ſi accoppiano i ſapori di tutte le vivande, e di tutte le melodie la ſoavità: ſimilmente l'Anima nel convito, che fa ſul petto del ſuo Spoſo, gode d'ogni diletto, ed aſſaggia qualſivoglia ſoavità! Ora è tanto poco ciò ch'abbiam detto, e che dir ſi potrebbe con parole in queſto ſtato avvenire; che ſempre il meno direbbeſi di ciò che paſſa nell'Anima ad una sì felice condizione arrivata. Concioſiachè ſe l'indovina l'Anima a dare in quella pace di Dio, che per detto di S. Paolo [3] ogni noſtro ſenſo ſoverchia, diverrà corto e muto ogni ſenſo a favellare di eſſa.

Per le ſoavi lire,

Per le Sirene io vi ſcongiuro intanto.

176. Abbiamo già dato ad intendere, che per le ſoavi lire ſpiega lo Spoſo la ſoavità, che di ſe porge all'Anima in queſto ſtato; per mezzo di cui fa ceſſare in eſſa tutte le mentovate moleſtie. [4] Imperciocchè per quel modo appunto che la muſica delle lire riempie l'Anima di ſoavità e di ricreazione, e la imbeve e ſoſpende di maniera, che la tiene da ogni diſpiacere e pena alienata; alla ſteſſa guiſa queſta ſoavità raccoglie sì fattamente l'Anima in ſe, che niuna penoſa coſa la può arrivare. Il che torna come a di-

[1] *Cant. 6. 9.* [2] *Prov. 15. 15.* [3] *ad Philipp. 4. 7.* [4] *ſopra n. 166.*

a dire: Per la soavità, che nell'Anima pongo, cessino tutte le cose all' Anima non soavi. Si è detto parimente, che il canto delle Sirene significa l'ordinario diletto dall'Anima posseduto. Ora chiama questo piacere un canto di Sirene; poichè siccome il canto delle Sirene a comun detto è tanto piacevole e gustoso, che chi lo ascolta ne rimane sì preso e innamorato, che lo trasporta quasi a dimenticarsi di tutte le cose; così il diletto di questa unione assorbisce a tal segno l'Anima in se, e la ricrea, che la rende come insensibile a tutte le molestie e turbazioni delle sopraddette cose, le quali si spiegano in questo verso.

Cessino le vostre ire.

177. Dà il nome d'ire alle stesse turbazioni e molestie dei sopraddetti affetti ed atti disordinati. Poichè siccome l'ira è un certo impeto, che conturba la pace, uscendo dai suoi confini; non diversamente tutte le sopraddette affezioni coi loro moti oltrepassano i limiti della pace e della tranquillità dell'Anima, inquietandola allorchè la toccano; e perciò dice:

Nè sia percosso il muro,

178. Intendendo per lo muro il cerchio della pace, e il riparo delle virtù e perfezioni, onde la medesima Anima è circondata e custodita: essendo ella l'orto di sopra mentovato, [1] dove il suo Diletto si pasce de' fiori, ed è chiuso e serbato solo per lui: nel qual senso lo chiama nei Cantici orto rinserrato, dicendo: La mia sorella è un orto rinserrato. [2] *Hortus conclusus soror mea sponsa.* Dice adunque a questo passo, che non tocchino neppure il recinto e il muro di questo suo orto;

Onde il bel sonno suo sia più sicuro.

179. Cioè a dire con più sapore si diletti della quiete e soavità, che gode nel suo Bene. Dove giova il premettere, che già qui per l'Anima non v'è porta chiusa; ma sta in sua mano di deliziarsi qualunque volta le aggrada in questo soave sonno dell'amore giusta ciò ch'esprime lo Sposo ne' Cantici, dicendo: Io vi scongiuro, o figliuole di Gerusalemme per le Capre e per i Cervi dei campi, che non destiate nè si risvegli la mia Diletta, finchè essa vorrà: [3] *Adjuro vos, filiæ Hierusalem, per capreas, cervosque camporum, ne suscitetis, neque evigilare faciatis dilectam, donec ipsa velit.*

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

180. Era tanto grande il desiderio, ch'avea lo Sposo di finire una volta di redimere e liberare questa sua Sposa dalle mani della sensualità e del Demonio, che avendolo ormai, come si è scoperto, compiuto, ora parimente alla guisa che il buon Pastore [4] si rallegra colla pecorella in collo, che avea smarrita, e dopo molto girare ritrovata: [5] e la donna fa festa colla dramma tra mani, per rinvenire la quale aveva accesa la lucerna, e messa sossopra tutta la casa, congregando le sue amiche e vicine, e facendo gioia con loro, ed esclamando: Congratulatevi meco &c. Non diversamente è ammirabile cosa a vedersi il piacere e il godimento, che mostra questo amoroso Pastore e Sposo dell' Anima nello scoprirla sì avvantaggiata, e perfezionata, e posta sulle sue spalle, e presa da lui per mano in questa bramata unione e congiungimento. Nè solamente dentro di se si compiace, ma ne chiama eziandio a parte gli Angioli e le Anime sante della sua Gloria, favellando come nei Cantici: Uscite, o figliuole di Sionne, e rimirate il Re Salomone colla corona in capo, onde lo coronò sua madre nel giorno de' suoi Sponsali e nel giorno dell'allegrezza del suo cuore. [6] *Egredimini, & videte, filiæ Sion, Regem Salomonem in dia-*

[1] *stanz.* 17. *n.* 147. [2] *Cant.* 4. 12. [3] *Cant.* 3. 5. [4] *Lucæ* 15. 5. [5] *Ibid.* 1. [6] *Cant.* 3. 11.

diademate, quo coronavit illum mater sua in die desponsationis illius, & in die lætitiæ cordis ejus. Chiamando l'Anima nel sopraddetto testo sua corona, sua Sposa, e l'allegrezza del suo cuore, e recandosela fra le braccia, e con essa come uno Sposo verso il suo talamo procedendo. Ora tutto ciò nella seguente stanza descrive.

STANZA XXII.

Entrò l'amante Sposa
Nel desiato giardinetto ameno,
E lieta inchina e posa
Il bel collo beato
Sopra le dolci braccia dell'Amato.

DICHIARAZIONE.

181. AVendo già l'Anima usata diligenza, che si prendessero le Volpi, che cessasse l'Aquilone, e si chetassero le Ninfe, cioè le turbazioni e gl'inconvenienti, che si opponevano al desiderato piacere dello stato del Matrimonio Spirituale: ed avendo di più invocata ed impetrata l'aura dello Spirito Santo, come nelle precedenti stanze si dice, la qual aura è la propria disposizione e lo stromento alla perfezione d'un tale stato: rimane ora il trattar di esso in questa stanza, in cui parla lo Sposo, chiamando ormai l'Anima Sposa, e dice due cose. La prima si è, che dopo d'aver ottenuto la vittoria è giunta a questo piacevole stato del Matrimonio Spirituale, che l'uno e l'altra avevano tanto bramato. E la seconda si è narrare le proprietà del detto stato, delle quali già l'Anima in lui si compiace, e sono riposare a sua voglia, e tener il collo sulle dolci braccia del Diletto appoggiato, come andremo ora spiegando.

Entrò l'amante Sposa

182. Per dichiarare l'ordine di queste stanze più distintamente, e dar ad intendere ciò che d'ordinario all'Anima avviene, finchè arriva a questo stato del Matrimonio Spirituale, che si è il più sublime, e di cui ora colla Divina grazia dobbiamo ragionare; si deve avvertire, che prima di toccar questo grado si esercita l'Anima nei travagli e nelle amarezze della mortificazione, e nel meditare le cose spirituali, come al principio ella protestò dalla prima stanza fino a quella, che dice: [1] *Mille grazie versando*.

183. E in appresso entra nella vita contemplativa, a cui passa per le vie e per gli stretti dell'amore, che nel progresso delle stanze andò descrivendo, finchè disse: [2] *Deh gli allontana, Amato*, ed allora celebrossi lo Sposalizio spirituale. Oltre a ciò avanza per la via unitiva, in cui riceve molte ed assai grandi comunicazioni, e Visioni, e gioje, e doni dello Sposo come ad una Sposa conviene, la quale si va formando e perfezionando nell'amore, come ci ha raccontato dalla sopraddetta stanza che comincia: *Deh gli allontana, Amato*, quando si fecero gli Sponsali, fino alla presente, a cui danno principio queste parole:

Entrò l'amante Sposa

184. Dove si riserbava di celebrare il Matrimonio Spirituale fra la detta Anima ed il Figliuolo di Dio; il quale è senza comparazione più nobile dello Sposalizio spirituale, essendo una totale trasformazione nell'Amato, e consegnandosi ambe le parti per mezzo d'un intero vicendevole possedimento con una certa consumazione d'amorosa unione, in cui riman l'Anima fatta Divina, e divenuta, per quanto in questa vita si può, un Dio per partecipazione. Quindi io son d'avviso, che non mai a questo stato si pervenga, se prima non sia l'Anima in Grazia confermata; perchè si fortifica la Fede in ambedue le parti, confermandosi ora quella di Dio nell'Anima; e perciò è questo il più alto stato, a cui si possa nella presente vita arrivare. Conciosiachè siccome nella consumazio-

[1] *stanza* 15. *n.* 43. [2] *stanza* 13. *n.* 97.

ne del carnal matrimonio due sono in una sola carne, come afferma la Divina Scrittura; [1] medesimamente allorchè è consumato fra Dio e l'Anima questo Spiritual Matrimonio, sono due nature in uno spirito e amore secondo il sentimento dell'Apostolo S. Paolo, il quale apporta questa medesima similitudine dicendo: Chi al Signore si unisce, diventa un solo spirito con lui: [2] *Qui autem adhęret Domino, unus spiritus est.* In quella guisa appunto come quando la luce d'un astro o d'una candela alla luce del Sole si uniscono, non sono già più l'astro o la candela che risplendono, ma il Sole che in se ogni altra sparsa luce comprende. Del quale stato parla la Sposa nel presente verso, dicendo: *Entrò l'amante Sposa*, vale a dire abbandonando ogni cosa temporale, e naturale, e le affezioni, e le guise, e le maniere spirituali; e lasciando da parte, anzi dimenticandosi di tutte le tentazioni, turbazioni, sollecitudini, pene, e pensieri, in questo sublime abbracciamento trasformata; per rapporto al quale prosegue l'altro verso:

Nel desiato giardinetto ameno.

185. Ed equivale all'aver detto: si è trasformata nel suo Dio, il quale è in questo luogo chiamato dall'Anima orto ameno per la deliziosa e soave quiete, che l'Anima in lui ritrova. Ad un tal orto di piena trasformazione, che si è il godimento, il diletto, e la gloria del Matrimonio Spirituale, non si arriva, che passando prima per lo spirituale Sposalizio e per lo fedele amore vicendevole degli Sposi. Conciosiachè dopo d'essere stata l'Anima qualche tempo Sposa con un perfetto e soave amore verso il Figliuolo di Dio, la chiama poscia il Signore e la mette in questo fiorito giardino a consumar seco lo stato felicissimo del Matrimonio, in cui si fa un tale accoppiamento delle due nature ed una sì fatta comunicazione della Divina colla umana; sicchè non cangiando il proprio essere alcuna di loro, l'una e l'altra sembrano Dio: quantunque ciò non possa in questa vita perfettamente seguire, bensì però eccedere qualunque cosa può mai dirsi o pensarsi.

186. Questo medesimo è molto bene dallo stesso Sposo nei Cantici spiegato, dove invita l'Anima già divenuta sua Sposa ad un tale stato dicendo: [3] *Veni in hortum meum, soror mea Sponsa, messui mirrham meam cum aromatibus meis.* Vieni ed entra nel mio orto, sorella mia Sposa, poichè ho già mietuto la mia mirra insieme co' miei odorosi aromi. La chiama Sorella e Sposa, perchè già tale si era nell'amore e nella consegna, che le avea fatto di se, prima che a questo stato dello Spirituale Matrimonio la invitasse. Dice poi d'aver mietuta l'odorosa sua mirra e le aromatiche spezie, che sono i frutti de' fiori già all'Anima maturi e preparati, cioè i piaceri e le grandezze, che di se le comunica in questo stato, vale a dire in se medesimo a lei; e perciò egli è per essa un giardinetto ameno e desiderato. Imperciocchè tutto il desiderio e il fine dell'Anima e di Dio in qualsivoglia azione di lei sono la consumazione e perfezione di questo stato; nè mai riposa l'Anima, finchè non l'ottiene, ritrovando in esso molto maggiore abbondanza e pienezza di Dio, e più sicura e stabil pace, e senza comparazione più perfetta soavità, che non v'è nello Sposalizio spirituale: siccome appunto ella è adagiata sulle braccia d'un tale Sposo, a cui d'ordinario sente l'Anima d'essere strettamente e spiritualmente abbracciata con un abbracciamento, che daddovero è tale, e per mezzo di cui vive l'Anima una vita di Dio: avverandosi in lei quel che dice S. Paolo: *Vivo autem jam non ego; vivit vero in me Christus.* [4] Io vivo, è vero; e pur non son io quello che vivo, vivendo Cristo in me. Vivendo pertanto qui l'Anima una così felice e gloriosa vita, qual si è la

[1] *Gen.* 2. 24. [2] 1. *ad Cor.* 6. 17. [3] *Cant.* 5. 1. [4] *ad Gal.* 2. 20.

è la vita di Dio, consideri chi a tanto vale, qual vità sarà questa sì gustosa che mena, in cui siccome Dio non può sentire alcun dispiacere, così ella neppur lo prova, ma gode e sente diletto e gloria di Dio nella sostanza dell' Anima in lui trasformata. Nel qual senso reca il seguente verso:

E lieta inchina, e posa
Il bel collo beato

187. Il collo significa qui la fortezza dell' Anima, mediante la quale, come si disse, [1] formasi questa unione ed accoppiamento fra essa e lo Sposo; poichè non potrebbe soffrir l'Anima un sì stretto abbracciamento, se già non fosse molto forte. E perchè in questa fortezza affaticossi l'Anima, esercitando le virtù, ed i vizj vincendo, è giusto che riposi in ciò, che vinse, e dove travagliò, adagiando il collo

Sopra le dolci braccia dell' Amato.

188. Adagiare il collo sulle braccia di Dio è avere già unita la propria fortezza, o per meglio dire la propria fiacchezza alla fortezza di Dio, nella quale posata e trasformata essendo la nostra fiacchezza, ha ottenuta ormai la fortezza del medesimo Dio. Laonde molto a proposito si accenna questo stato del Matrimonio Spirituale nell'inchinare il collo sopra le dolci braccia dell' Amato; perchè già Dio è la fortezza e la dolcezza dell' Anima, in cui sta fortificata e difesa da tutti i mali, e ripiena di soavità in tutti i beni. Perciò è che desiderando la Sposa nei Cantici un tale stato, disse allo Sposo: [2] *Quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meæ, ut inveniam te foris, & deosculer te, & jam me nemo despiciat?* Oh chi mi desse te, fratello mio, che le poppe di mia madre succhiassi; di modo che trovandoti fuori io sola, baciar ti potessi, e niuno più mi disprezzasse. Chiamandolo fratello, ne dimostra l'uguaglianza, che passa nello Sposalizio d'amore fra i due prima di giugnere a questo stato. Nel dire che le poppe di mia madre succhiasse, vuole esprimere che asciugasse e finisse in me gli appetiti e le passioni, che sono le poppe di latte della nostra madre Eva in carne mortale, le quali impediscono il conseguimento di questo stato; e quindi fatto ciò ti trovassi da solo fuori, cioè a dire fuori di tutte le cose e di me medesima in solitudine e nudità di spirito, il che mortificati già i sopraddetti appetiti si ottiene; ed ivi da sola a solo ti baciassi, che significa, si unisse la mia natura già sola e spogliata d'ogni impurità naturale, temporale, e spirituale a te solo, cioè alla tua sola natura senza alcun altro mezzo fuor dell'amore, il quale unicamente si trova nel Matrimonio Spirituale, che si è il bacio dell'Anima a Dio. Per la qual cosa niuno più la disprezza, nè se le oppone; poichè in un tale stato non la molestano più nè il Demonio, nè la carne, nè il mondo, nè gli appetiti: adempiendosi qui ciò che nei Cantici pure è scritto: Già passò l'Inverno, è cessata la pioggia, e dalla nostra terra spuntarono i fiori: [3] *Jam enim hyems transiit, imber abiit, & recessit. Flores apparuerunt in terra nostra.*

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

189. IN questo alto stato dello Spirituale Matrimonio con grande agevolezza e frequenza discopre lo Sposo i suoi maravigliosi segreti all' Anima, come a sua fedele Consorte; poichè il vero e perfetto amore non sa tener cosa alcuna a chi ama nascosa: e perciò le comunica principalmente i dolci misterj della sua Incarnazione, e le guise e le maniere della umana Redenzione, che si è una delle più sublimi imprese di Dio, e quindi all' Anima molto gustosa. Il perchè quantunque le comunichi molti altri misterj,

[1] *sopra n.* 180 [2] *Cant.* 8. 1. [3] *Cant.* 2. 14.

le ricorda solo nella seguente stanza lo Sposo quello della Incarnazione, come il più principale di tutti; e favellando con essa, proferisce queste parole:

STANZA XXIII.

Sotto un melo ti scorsi.
Qui mia Sposa ti fei con dolce nodo.
Qui la mia man ti porsi;
E qui fosti difesa,
Dove la madre tua fu vinta e presa.

DICHIARAZIONE.

190. Dichiara lo Sposo all'Anima in questa stanza l'ammirabil maniera e traccia, che tenne in redimerla, e seco sposarla cogli stessi mezzi, onde la natura umana fu rovinata e perduta: dicendo che siccome per mezzo dell'albero vietato nel Paradiso fu corrotta e perduta in Adamo la natura umana; così sull'albero della Croce fu da lui redenta e riparata: porgendole ivi la mano del suo favore e misericordia per mezzo della sua morte e passione, e terminando le nimicizie, che per lo peccato originale passavano fra l'uomo e Dio. Dice adunque:

Sotto un melo ti scorsi.

191. Cioè sotto il favore dell'albero della Croce, che qui s'intende per lo melo, sopra il quale il Figliuolo di Dio ottenne vittoria, e per conseguenza sposò con se la natura umana, e con essa ciascun'Anima, dandole la Grazia e i pegni sulla Croce, e perciò segue:

Qui mia Sposa ti fei con dolce nodo.
Qui la mia man ti porsi;

Vale a dire del mio favore ed ajuto, sollevandoti da un misero e basso stato alla mia compagnia ed al mio Sposalizio.

E qui fosti difesa,
Dove la madre tua fu vinta e presa.

192. Perchè tua madre la natura umana fu violata ne' suoi primi parenti sotto un albero, ivi pure tu sotto l'albero della Croce fosti difesa; di maniera che se tua Madre sotto un albero ti diede la morte, io sull'albero della Croce ti donai la vita. In questa guisa le va Dio scoprendo gli ordini e le disposizioni di sua Sapienza: com'egli sappia tanto saggiamente e vagamente cavar dai mali i beni, e ciò che dal male fu cagionato a maggior bene ordinare. Quel che in questa stanza si contiene, viene asserito secondo la lettera dal medesimo Sposo alla Sposa de' Cantici, dicendo: [1] *Sub arbore malo suscitavi te: ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua.* Il che rende questo senso: Di sotto un melo t'innalzai; dove fu corrotta tua Madre, e dove colei che ti generò fu violata.

193. Questo Sposalizio, che nella Croce si celebrò, non è quello di cui ora andiamo parlando; poichè si celebrò esso una sola volta, comunicando Iddio all'Anima la prima Grazia, che nel Battesimo a ciascun'Anima si rinova; ma questo si fa per via di perfezione, ed a poco a poco secondo i suoi gradi. Il che, quantunque sia la medesima cosa, ha però questo di differenza, che il nostro si eseguisce col passo dell'Anima, e quindi a poco a poco procede; ma l'altro si compie col passo di Dio, e perciò una sola volta si fa. Tutto ciò, di che ragioniamo, fu spiegato da Dio per Ezecchiello, favellando all'Anima nella seguente maniera: [2] Tu eri sul terreno gittata a confusione dell'Anima tua nel dì che nascesti. Io passando vicino a te ti vidi nel tuo sangue calpestata; ed essendo tu nel tuo sangue immersa, ti dissi: Vivi. E ti feci moltiplicare quasi erba del campo, come di fatto moltiplicasti e crescesti; e sei entrata e pervenuta alla grandezza di donna, e intumidirono le tue poppe, e si fecero folti i tuoi capelli; nel quale stato tu eri nuda e di confusione coperta. Io passai dunque da te,

[1] *Cant.* 8. 5. [2] *Ezech.* 16. 5.

te, e ti guardai, e m' avvidi, ch' eri ormai giunta alla ſtagione di aver amanti; ſicchè ſtendendo ſopra di te la mia mano, la tua ignominia coprii. E feci teco un giuramento, ed entrai a patteggiare con te, e mia ti rendetti. Di più ti lavai con acqua, e ti nettai dal ſangue, ond' eri immonda, e coll' oglio ti unſi. In oltre ti veſtii a più colori, e ti poſi ai piedi i calzari di giacinto, e di biſſo, e d' altre ſottili tele ti ho cinta. Ti fregiai d' ornamenti, e le maniglie e la collanna ti diedi. Sulla tua bocca ho poſto un anello, ed alle tue orecchie i pendenti, e una bella corona in capo. Ti ſei adorna d' oro, e d' argento, e coperta d' olande e ſete a più colori travagliate; ti cibaſti di ſcelto pane, di mele, e d' oglio; ſicchè ſei divenuta eſtremamente bella, e ſino a regnar ti avanzaſti: divulgandoſi per ogni nazione la fama del tuo nome e di tua bellezza. *Projecta es ſuper faciem terræ in abjectione animæ tuæ in die, qua nata es. Tranſiens autem per te, vidi te conculcari in ſanguine tuo. Et dixi tibi, cum eſſes in ſanguine tuo, vive. Dixi, inquam, tibi: in ſanguine tuo vive. Multiplicatam quaſi germen agri dedi te, & multiplicata es, & grandis effecta, & ingreſſa es, & perveniſti ad mundum muliebrem: ubera tua intumuerunt, & pilus tuus germinavit: & eras nuda, & confuſione plena. Et tranſivi per te, & vidi te; & ecce tempus tuum tempus amantium, & expandi amictum meum ſuper te, & operui ignominiam tuam. Et juravi tibi, & ingreſſus ſum pactum tecum: ait Dominus Deus, & facta es mihi. Et lavi te aqua, & emundavi ſanguinem tuum ex te, & unxi te oleo. Et veſtivi te diſcoloribus, & calceavi te ianthino, & cinxi te byſſo, & indui te ſubtilibus. Et ornavi te ornamento, & dedi armillas in manibus tuis, & torquem circa collum tuum. Et dedi inaurem ſuper os tuum, & circulos auribus tuis, & coronam decoris in capite tuo. Et ornata es auro, & argento, & veſtita es byſſo, & polymito, & multicoloribus: ſimilam, & mel, & oleum comediſti, & decora facta es vehementer nimis; & profeciſti in regnum. Et egreſſum eſt nomen tuum in gentes propter ſpeciem tuam.* Sino a qui ſon parole di Ezecchiello, e di queſto carattere è l' Anima, di cui andiamo qui favellando.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza ſeguente.

194. Ma dopo queſta delizioſa vicendevole conſegna della Spoſa e del Diletto, ciò che toſto e immediatamente ſegue, ſi è il letto d' ambedue, nel quale aſſai più agiatamente gode ella i ſopraddetti piaceri dello Spoſo; e quindi nella ſeguente ſtanza tratta del letto sì dell' uno che dell' altra, il quale è Divino, puro, e caſto, e in cui l' Anima giace pura, Divina, e caſta; perchè il letto non è altra coſa dal ſuo medeſimo Spoſo il Verbo Figliuolo di Dio, come in ſeguito ſi dirà, [1] a cui ella per mezzo della ſopraddetta unione d' amore s' appoggia. Chiama queſto letto fiorito, perchè il ſuo Spoſo non ſolo è fiorito, ma, come lo ſteſſo dice di ſe nei Cantici, è il medeſimo fior del campo e il giglio delle valli: [2] *Ego flos campi, & lilium convallium.* Così l' Anima non ſolo ripoſa ſul fiorito letto, ma nel medeſimo fiore, che ſi è il Figliuolo di Dio, il quale contiene in ſe Divino odore e fragranza, e grazia, e bellezza, ſiccome lo proteſta egli per Davidde, dicendo: [3] *Pulchritudo agri mecum eſt.* Io porto meco la bellezza del campo. Per la qual coſa canta l' Anima le proprietà e le grazie del ſuo letto, e dice:

STAN-

[1] *infra n.* 195. [2] *Cant.* 2. 1. [3] *Pſ.* 49. 11.

STANZA XXIV.

Nostro letto fiorito,
Da tane di Lion' cinto d' intorno,
Di porpora vestito,
In pace edificato,
Di mille aurati scudi incoronato.

DICHIARAZIONE.

195. NElle due stanze passate cioè nella decimaquarta e decimaquinta ha cantato l'Anima Sposa le grazie e le grandezze del suo Diletto il Figliuolo di Dio; ed in questa non solo le va proseguendo, ma canta eziandio il felice e alto stato, in cui si vede posta, e la sicurezza che l'accompagna. Canta in terzo luogo le ricchezze dei doni e le virtù, di cui si vede nel talamo del suo Sposo dotata e adorna; poichè dice d'esser ella a Dio unita, possedendo con fortezza le virtù; in quarto luogo perchè è giunta alla perfezione d'amore; in quinto perchè gode d'una compiuta pace spirituale, e si trova tutta adorna ed arricchita di doni e di virtù, fino a quel segno che si possono in questa vita possedere e godere, secondo che nei versi andremo spiegando. La prima cosa dunque, che l'Anima canta, si è il diletto, che gode nella unione del suo Bene, dicendo:

Nostro letto fiorito,

196. Già detto abbiamo, che questo letto dell'Anima è il petto e l'amore dello Sposo Figliuolo di Dio, il quale per essa è di fiori coperto. Imperciocchè stando ella ormai unita, e siccome Sposa in lui riposata, se le comunica il petto e l'amor del suo Bene, cioè se le comunicano la Sapienza, i segreti, le grazie, e le virtù, e i doni di Dio, coi quali divien essa sì bella, e doviziosa, e piena di piaceri, che le sembra di stare in un letto sparso di varj soavi Divini fiori, che col tocco loro la dilettano, e coll'odor la ricreano. Laonde chiama ella con molta proprietà questa unione d'amore con Dio *letto fiorito*, dandogli lo stesso nome la Sposa nel favellare collo Sposo dei Cantici: [1] *Lectulus noster floridus* Lo chiama nostro, perchè le medesime virtù e il medesimo amore, cioè del Diletto, si trovano in ambedue, ed ambedue provano lo stesso piacere secondo ciò, che dice lo Spirito Santo ne' Proverbj, ed è: *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum.* [2] Io pongo le mie delizie nello stare co' figliuoli degli uomini. Lo appella parimente florido, perchè in un tale stato sono le virtù dell'Anima perfette ed eroiche: il che non poteva avvenire, fin a tanto che il letto non fosse in perfetta unione con Dio fiorito; e perciò canta subito la seconda parte nel verso che segue:

Da tane di Lion' cinto d' intorno.

197. Intendendo per tane di Lioni le virtù, che in questo stato d'unione con Dio l'Anima possiede. E la ragione si è, perchè le tane de' Lioni sono molto sicure e da tutti gli altri animali difese; mentre temendo essi l'ardimento e la fortezza del Lione, che là entro soggiorna, non solo non s'arrischiano d'entrarvi, ma non osano neppur accostarvisi. Alla stessa maniera ciascheduna virtù, quando sono in perfezione dall'Anima possedute, è come una caverna da Lione per essa, nella quale dimora ed assiste lo Sposo Cristo unito all'Anima in quella virtù e in cadauna dell'altre, qual forte Lione. E l'Anima stessa, in queste medesime virtù a lui unita, si sta pure alla guisa di forte Lione, perchè ivi partecipa le proprietà di Dio: e quindi in un tal caso sta l'Anima in ciascheduna virtù sì difesa, e forte, e coll'accoppiamento di tutte su questo florido letto della unione col suo Dio riposata; che non solamente non ardiscono i Demonj d'assalire una tal Anima, ma neppur anno coraggio di comparirle dinanzi per il gran timore, che

[1] *Cant.* 1. 15. [2] *Prov.* 8. 31.

che li prende: vedendola tanto ingrandita, rincorata, e divenuta animosa fra le perfette virtù nel letto del suo Bene. Conciosiachè stando ella in trasformazione d'amore unita, tanto la temono, quanto il medesimo Dio, e non osano rimirarla; perchè paventa molto il Demonio un' Anima perfetta.

198. Dice eziandio che sta cinto d'intorno il letto da queste tane delle virtù; poichè in questo stato sono a tal segno connesse, ed unite, e l'una coll'altra fortificate, e secondo la compiuta perfezione dell'Anima coordinate, sostenendosi a vicenda; che non vi riman parte alcuna aperta o fiacca, non solo onde il Demonio vi possa entrare, ma neppure onde cosa alcuna del mondo alta o bassa la possa inquietare, nè molestare, nè muovere. Imperciocchè trovandosi, come infatti si trova, già libera da qualunque molestia delle naturali passioni, e lontana dalla tempesta, e spogliata dei varj temporali pensieri, gode con sicurezza e quiete la participazione di Dio. Questo medesimo desiderava la Sposa nei Cantici, dicendo: [1] *Quis mihi det te fratrem meum, sugentem ubera matris meæ, ut inveniam te foris, & deosculer te, & jam me nemo despiciat?* Oh chi mi concedesse, fratello mio, che tu succhiassi le poppe di mia madre? per modo che io fuori in te mi abbattessi, e ti baciassi, e niuno poscia mi disprezzasse? Questo bacio è l'unione, di cui andiamo ragionando, in cui d'una certa maniera per mezzo d'amore s'uguaglia l'Anima con Dio, la qual cosa ella desidera col dire: Chi farà mai, che il suo Bene sia suo fratello, lo che significa e produce uguaglianza; e che egli succhj le poppe di sua Madre, cioè le consumi tutte le imperfezioni e gli appetiti della natura, che dalla sua madre Eva riportò; e fuori in lui solo si abbatta, cioè si unisca con lui solo fuori di tutte le cose, e secondo la volontà e l'appetito di tutte loro spogliata. In tal guisa niuno la disprezzerà, vale a dire non ardiranno d'assalirla nè il mondo, nè il Demonio, nè la carne; perchè libera essendo, e da tutte queste cose purgata, e a Dio unita, niuna di esse le può recar noia. Quindi è che l'Anima in questo stato gode d'una ordinaria soavità e tranquillità, che non si perde mai, nè le vien meno. Oltre però questa ordinaria soddisfazione e pace sogliono di tal maniera aprirsi nell'Anima e mettere odore i fiori delle virtù di questo mentovato orto, [2] che sembra all'Anima di essere, e di fatto così è, dei Divini piaceri ridondante. Dico che sogliono aprirsi i fiori delle virtù, che sono nell'Anima; poichè, quantunque sia essa in perfezione di virtù ripiena, non ne sta però sempre attualmente godendo, sebbene d'ordinario si compiace nella pace e tranquillità, che le cagionano; potendo noi affermare, che stanno esse nell'Anima, mentre si vive, come fiori entro un giardino nel loro bocciuolo serrati. Ma questa è maravigliosa cosa da vedere, come alle volte si aprono tutti per opera dello Spirito Santo, e rendono di se un ammirabile odore ed una assai varia fragranza; poichè avverrà che veda l'Anima in se i fiori delle sopra ricordate montagne, che sono l'abbondanza, la grandezza, e la bellezza di Dio; e fra di essi intrecciati i gigli delle imboschite valli, che sono il riposo, il refrigerio, e la difesa; ed in appresso frapposte ivi le odorose rose delle isole straniere, che abbiam detto essere le straordinarie notizie di Dio: ed anche si veda investita dall'odore dei gigli dei sonori fiumi, che dicevamo essere la grandezza di Dio, onde tutta l'Anima si riempie. Ed ivi pure intrecciato senta e legato il soave odore del gelsomino col sibilo dell'aure amorose, di cui pure abbiam asserito, [3] che godeva l'Anima in questo stato; e nè più nè meno di tutte l'altre virtù e doni, che ricordassimo, [4] cioè del quieto conoscimento, della se-

[1] *Cant.* 8. 1. [2] *stanza* 22. *n.* 184. [3] *stanza* 19. *n.* 159. [4] *Ibid. n.* 162., *e stan.* 14. *n.* 108.

segreta melodia, della sonora solitudine, e della saporita amorosa cena: sicchè alle volte è tale il godimento e il senso di questi fiori uniti insieme, che può l'Anima con molta verità proferire: *Nostro letto fiorito, da tane di Lion' cinto d'intorno*. Felice quell'Anima, che meriterà talora di godere in questa vita la fragranza di questi Divini fiori! Dice di più che questo letto è

Di porpora vestito.

199. Per la porpora si accenna nella Divina Scrittura la Carità, e di essa vestonsi e si servono i Re; e con tal fondamento dice l'Anima, che questo florido letto è di porpora coperto, perchè tutte le sue virtù, ricchezze, e beni si sostentano, e fioriscono, e godonsi nella sola Carità e nell'amore del Re del Cielo, senza il qual amore non potrebbe l'Anima in questo letto e ne' suoi fiori deliziarsi. Quindi tutte queste virtù stanno nell'Anima, come sul Divino amore distese, quasi in un soggetto, sopra di cui si conservan bene, essendo in esso amore a così dire bagnate; poichè tutte e ciascheduna di esse van sempre innamorando l'Anima di Dio, e in qualsivoglia cosa ed azione con amore ad un maggior Divino amore si muovono. Ecco ciò che significa l'essere di porpora vestito; la qual cosa viene acconciamente nei Divini Cantici spiegata, perchè ivi si dice, che il Re Salomone fece per se il luogo da riposare, o sia il letto, di legni di Libano, e le colonne d'argento, e il reclinatorio d'oro, e i gradini di porpora: soggiugnendo che ogni cosa egli ordinò mediante la Carità. [1] *Ferculum fecit sibi Rex Salomon de lignis Libani, columnas ejus fecit argenteas, reclinatorium aureum, ascensum purpureum: media charitate constravit*. Imperciocchè le virtù e i doni, che Dio sul letto dell'Anima dispone, e che sono dai legni del Libano e dalle colonne d'argento significati, anno il loro reclinatorio o sia appoggio d'oro, ch'è l'amore; riposando, come abbiam detto, le virtù, e conservandosi nell'amore, e tutte per mezzo della Carità di Dio e dell'Anima ordinandosi fra di loro, ed esercitandosi, secondo che terminiamo di dichiarare. Oltre a ciò dice, che questo letto è

In pace edificato.

200. La quale è la quarta eccellenza del medesimo letto, che dipende in ordine dalla terza ultimamente spiegata; perchè la terza era il perfetto amore, la di cui proprietà è cacciar fuori giusta le parole di San Giovanni [2] ogni timore: siccome lo è proprietà della perfetta pace dell'Anima, che si è pure a ragione delle sopraddette cose la quarta proprietà del letto. A maggiore intelligenza di che deve sapersi, che ciascuna virtù da se è pacifica, mansueta, e forte; e per conseguenza nell'Anima, che le possiede, questi tre effetti producono, cioè pace, mansuetudine, e fortezza. Perchè poi questo letto è fiorito e composto, come si disse, dei fiori delle virtù, le quali tutte sono pacifiche, mansuete, e forti; quindi è che sta esso in pace edificato, e l'Anima di pace, di mansuetudine, e di fortezza ripiena: tre proprietà, che non la lasciano esposta alla guerra del mondo, nè del Demonio, nè della carne; e per mezzo delle virtù tengono l'Anima tanto pacifica e sicura, che le sembra d'esser tutta in pace edificata. La quinta proprietà oltre le già descritte di questo florido letto si dichiara nel seguente verso, che dice:

Di mille aurati scudi incoronato.

201. Li quali scudi son qui le virtù e i doni dell'Anima, che quantunque siano, come si disse, i fiori &c. di questo letto, le servono anche per averli acquistati in luogo di corona e di premio del suo travaglio. Non solo però questo, ma eziandio le servono di difesa, siccome forti scudi contro i vizj, che coll'esercizio di quelle vir-

[1] Cant. 3. 9. [2] Joann. 4. 18.

virtù l' Anima superò? Per la qual cosa questo fiorito letto della Sposa, che sono le virtù sua corona e difesa, esso è coronato da loro in premio della Sposa, difendendola con esse, quasi con uno scudo. Dice poi che sono d' oro per dinotare il valor grande delle virtù. Questo medesimo disse la Sposa nei Cantici con altre parole, e sono: [1] *En lectulum Salomonis sexaginta fortes ambiunt ex fortissimis Israel ... uniuscujusque ensis super femur suum propter timores nocturnos*. Vale a dire: Osservate il letto di Salomone circondato da sessanta forti fra i fortissimi d' Israello, ciascuno de' quali ha la spada al fianco per difesa dai notturni timori. Si esprime di più in questo verso la Sposa, che sono mille scudi, per accennarne la moltitudine delle virtù, grazie, e doni, di cui il Signore in questo stato la dotò; perchè a significare l' innumerabile numero delle sue virtù usò pure della stessa frase ne' Cantici, dicendo: [2] *Sicut turris David collum tuum, quæ ædificata est cum propugnaculis: mille clypei pendent ex ea*. Rendono questo senso: Il tuo collo si rassomiglia alla torre di Davidde, la quale fu edificata colle sue difese, e vi stanno mille scudi ad essa appesi e tutte le arme dei Forti.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

202. NOn è paga l'Anima, che a questo grado di perfezione è arrivata, d'ingrandire e lodare l'eccellenze del suo Diletto il Figliuolo di Dio, nè di raccontare ed aggradire le grazie, che da lui riceve, e il piacere che in lui gode; ma eziandio riferisce quelle, che fa ad altre Anime; vedendo chiaramente l'uno e l'altro nella sua felice unione d'amore. Per la qual cosa lodando ella e magnificando i molti favori, che all'altre Anime comparte, canta la stanza seguente.

[1] *Cant.* 3. 7. [2] *Cant.* 4. 4.

STANZA XXV.

Su tue care orme mille
Scorrono il bel cammin giovani amanti,
Al tocco di faville,
Al rinforzato vino,
Fuori versando balsamo divino.

DICHIARAZIONE.

203. IN questa stanza loda la Sposa il suo Diletto di tre grazie, che da lui ricevono le Anime divote, colle quali s'avvalorano di più, ed innalzano all'amor di Dio, e di esse fa qui ella menzione, perchè in un tale stato le sperimenta. Dice che la prima è la soavità da lui in esse infusa, la quale è tanto efficace, che le fa camminare molto a fretta nella strada della perfezione. La seconda è una visita d'amore, onde a un tratto di esso le infiamma. La terza è un'abbondanza di Carità, che in esse sparge, e di tal maniera le ubbriaca, che le fa sì per mezzo di tale ubbriachezza, come per via della visita amorosa sollevarsi collo spirito a dar lodi a Dio, ed esprimergli saporiti affetti d'amore, e quindi dice:

Su tue care orme mille.

204. L'orma è un vestigio di ciò di cui è orma, per mezzo della quale si va investigando e cercando chi la fece. Ora la soavità e la notizia, che Dio comunica di se all'Anima, quando ne va in traccia, è un vestigio ed un'orma, per cui si va conoscendo e rintracciando Dio. Laonde dice qui l' Anima al Verbo suo Sposo: *Sulle tue orme*, vale a dire dietro il vestigio di soavità, che di te in esse imprimi ed infondi, e dietro l'odore che di te spargi,

Scorrono il bel cammin giovani amanti,

205. Cioè le Anime divote colle forze di gioventù ricevute dalla soavità delle tue orme scorrono, (ed è lo stesso che corrono per molte parti e in

varie guise, significando ciò lo scorrere) ciascuna da quel canto e secondo quel modo di spirito e stato, che Dio le dà con molte differenze d'esercizj e di opere spirituali sul cammino della vita eterna, che si è l'Evangelica perfezione, per mezzo di cui dopo la nudità di spirito di tutte le cose s'incontrano col Diletto in unione d'amore. Questa soavità e vestigio, che Dio lascia di se nell'Anima, la rende assai leggiera, onde possa correre dietro di lui. Imperciocchè allora è molto poco o nulla quel, che l'Anima per sua parte di fatica vi mette per fare questo viaggio: anzi da questa Divina orma di Dio è mossa e tirata non solo ad andare, ma a correre, come abbiam detto, in molte guise questo cammino. Per la qual ragione chiese la Sposa nei Cantici allo Sposo questa Divina attrazione, dicendo: [1] *Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum*. E vale: Tirami dietro di te, e correremo all'odore de' tuoi unguenti. E Davidde soggiugne: [2] *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*. Io corsi la via de' tuoi comandamenti, quando mi dilatasti il cuore.

Al tocco di faville,
Al rinforzato vino;
Fuori versando balsamo divino.

206. Ne' due primi versetti abbiamo dichiarato, che le Anime sull'orme con esercizj ed opere esteriori scorrono il cammino. Ora in questi tre versi dà ad intendere l'Anima, qual sia l'esercizio, che interiormente queste fanno colla volontà, siccome mosse da due altre grazie e visite interne, che il Diletto lor fa; alle quali assegna qui il nome di tocco di faville e di rinforzato vino; e chiama quell'interiore esercizio della volontà, che ne risulta, e dalle due visite è cagionato, emissioni di balsamo Divino. Quanto al primo è da sapersi, che il tocco di favilla qui descritto è un sottilissimo tocco, che talora fa all'Anima il suo Caro, anche quand'ella se ne sta più spensierata; di maniera che le abbrucia il cuore in amoroso fuoco, e non altro sembra appunto che una scintilla di fuoco, che saltò e l'abbruciò. Allora con grande velocità, come chi all'improviso si desta, accendesi la volontà d'amore a desiderare, e lodare, ed aggradire, ed ossequiare, e stimare, e pregar Dio con saporito affetto: le quali cose vengono da essa chiamate emissioni di balsamo Divino, che corrispondono al tocco delle faville uscite dall'inceditore Divino amore, il quale attaccò la scintilla, cioè il balsamo Divino, chè col suo odore e colla sua sostanza conforta l'Anima e la sana.

207. Di questo Divino tocco la Sposa nei Cantici parla così: [3] *Dilectus meus misit manum suam per foramen, & venter meus intremuit ad tactum ejus*. Che vuol dire: Il mio Bene pose la mano nel pertugio, ed il mio ventre al di lui tocco tremò. Il toccamento del Diletto si è quell'amoroso tocco, che qui diciamo far egli all'Anima; la mano è la grazia, che con esso fa; il pertugio, ond'entrò questa mano, è il modo e la perfezione, o per lo meno il grado, in cui l'Anima ne partecipa; poichè per rapporto ad esso suol essere il tocco o maggiore o minore, o d'una sorte o d'un'altra qualità spirituale dell'Anima. Il ventre, che dice d'aver tremato, è la volontà, in cui il sopraddetto tocco si eseguisce; ed il tremare significa il sollevarsi a Dio in essa gli appetiti e gli affetti di bramare, amare, lodare, e gli altri da noi annoverati, che sono l'emissione di balsamo, da questo tocco, secondo che dicessimo, ridondante.

Al rinforzato vino,

208. Questo rinforzato vino è un'altra grazia più grande, che Dio talvolta alle Anime approfittate concede, mediante la quale le ubbriaca lo Spirito Santo col vino d'un amore soave, saporito, e forzoso; e perciò lo chiama

[1] *Cant.* 1. 3. [2] *Ps.* 118. 32. [3] *Cant.* 5. 4.

ma vino rinforzato: poichè siccome un tal vino è cotto con molte e diverse spezie odorose e potenti? alla stessa maniera questo amore, che si è quello, onde Iddio riempie i perfetti, è già bollito e posato nelle Anime loro, e colle virtù, ch' esse acquistarono, rinforzato; e quindi con questi preziosi aromi conciato essendo, tal forza ed abbondanza di soave ubbriachezza mette nell' Anima, quando la visita il Signore; che con grande efficacia e forza le fa mandare a Dio quelle emissioni e quegl' inebriamenti di lodare, di amare, di ossequiare ec. che qui ramentiamo: e ciò con ammirabili desiderj di operare e di patire per lui. Premettasi però che questa soave ubbriachezza, e la grazia che in essa le fa, non passa così presto come la scintilla, essendo cosa di più durata; perchè la scintilla tocca e passa, ancorchè duri alquanto il suo effetto: laddove alcune volte il vino rinforzato suole durare qualche poco di più, ed il suo effetto molto tempo, il quale, replico, effetto è un soave amore nell' Anima, durante alle volte un giorno, o due, altre più giorni ancora; quantunque non sempre nel medesimo grado d' intensione, allentando e crescendo senza che l' Anima ne disponga; poichè talvolta senza averne da se parte alcuna sente l' Anima nella sua intima sostanza, che il suo spirito si va soavemente imbriacando, e di questo divino amore infiammando, secondo ciò che canta Davidde: [1] *Concaluit cor meum intra me, & in meditatione mea exardescet ignis*. Che vuol dire: Il mio cuore dentro di me si riscaldò, e nella mia meditazione il fuoco s' accenderà. L' emissioni di questa ubbriachezza durano alle volte tutto il tempo, ch' ella medesima dura; perchè altre volte quantunque nell' Anima vi sia, vi è però senza le dette emissioni; e queste sono più o meno intense, quando si provano, secondo che è più o meno intensa una tale ubbriachezza. Ma l' emissioni o effetti della favilla per ordinario durano più di essa, anzi ella gli lascia nell' Anima, e vengono ad essere più accesi questi effetti, che quelli della ubbriacchezza nel sonno; perche alle volte questa divina scintilla lascia l' Anima abbruciandosi e ardendo d' amore.

208. E perchè del rinforzato vino si favellò, sarà convenevol cosa notar qui brevemente la differenza, che passa fra il vino conciato, che chiaman vecchio, e il nuovo; e sarà la medesima, che fra gli amanti nuovi e vecchj si trova, e servirà per dare qualche insegnamento agli Spirituali. Il vino nuovo non ha ancora concotta e deposta la feccia, e perciò bollisce al di fuori, e non se ne può saper la bontà e il valore, se prima non ha ben digerita una tal feccia e il suo fervore; perchè fino a questo segno è in gran pericolo di guastarsi, ed ha il sapore grosso ed asperso, e nuoce a chi lo beve. Ma il vino vecchio ha deposta e digerita ogni feccia; e non avendo più quegli esterni bollori del nuovo, si scopre ad evidenza la bontà del vino, ed è molto sicuro di non guastarsi; poichè cessarono que' bollori e quel fervore, che potevano corromperlo. Quindi è che il vino ben cotto per caso assai raro si guasta e va a male; ha il sapore soave, e la sua forza nella sostanza, e non già nel gusto: e perciò la bevunda di esso fa buon effetto, e dà vigore a chi ne usa. I nuovi amatori sono paragonati al nuovo vino: son eglino quelli, che cominciano a servir Dio, poichè portano l' effervescenza dell' amore molto al di fuori nel senso, non avendo ancora smaltita la feccia dei sensi fiacchi ed imperfetti; e pongono la forza dell' amore nel gusto, che apporta. A questi per lo più il sensitivo sapore dà la forza per operare, ed esso mediante si muovono; perciò non v' è che fidarsi d' un tal amore, fin a tanto che non finiscono que' fervori e grossi gusti del sen-

[1] *Ps.* 38. 4.

senso. Conciosiachè siccome questi fervori e questo ardore del senso li possono al buono e perfetto amore inclinare, e servir loro d'acconcio mezzo per esso, consumandosi bene la feccia delle loro imperfezioni; così egualmente è molto facile in questi principj e novità di gusti, che manchi il vino dell'amore, e perdasi il fervore ed il sapore di nuovo. Questi novelli amanti provano sempre ansietà e fatiche sensitive d'amore; onde convien loro moderare una tal vita: poichè operando essi molto secondo la forza del vino, con sì fatte ansie e fatiche la natura viene a guastarsi dal mosto, cioè dal vino nuovo, che dicevamo essere aspro e grosso, e non ancora soavizzato colla perfetta concozione, allorchè cessano queste amorose furie, come tosto diremo.

210. Questa medesima comparazione è usata dal Savio nell'Ecclesiastico, che dice: [1] *Vinum novum, amicus novus: veterascet, & cum suavitate bibes illud.* Che vuol dire: Il nuovo amico è simile al nuovo vino: invecchierà, ed allora soavemente lo beverai. I vecchi amatori pertanto, che sono i già esercitati, e nel servigio dello Sposo provati, si rassomigliano al vino vecchio, che ha già smaltita la feccia; e non isperimentano que' sensitivi fervori, nè quelle furie, nè quegli esterni focosi ardori; ma gustano la soavità del vino d'amore, già sostanzialmente ben purificato: non consistendo più nel sapore del senso, come l'amore dei novelli, ma riposando al di dentro nella sostanza dell'Anima, e nel gusto dello spirito, e nella verità delle operazioni. Non vogliono codesti appoggiarsi a cotali sensitivi piaceri e fervori, nè vogliono goderne per non provare disgusti e travagli; poichè chi lascia le briglie all'appetito per qualche gusto del senso, deve necessariamente soffrire nel senso e nello spirito fastidj e pene. Laonde per quanto questi vecchi amanti siano già privi della spirituale soavità, che ha la sua radice nel senso, non sono neppur soggetti alle ansietà ed alle pene d'amore, nè per rapporto al senso, nè per rapporto allo spirito, e quindi per assai raro caso mancano a Dio; essendo a quelle cose superiori, che li potrebbero far mancare, cioè alle sensualità, e possedendo il vino d'amore non solo digerito e dalla feccia purgato; ma, come nel verso si dice, rinforzato eziandio colle spezie da noi ricordate delle virtù perfette, che non lo lasciano alla guisa del nuovo guastarsi. Perciò è che il vecchio amico è in una grande estimazione dinanzi a Dio, affermando l'Ecclesiastico: [2] *Ne derelinquas amicum antiquum; novus enim non erit similis illi.* E significa: Non abbandonare il vecchio amico, perchè il nuovo non sarà simile ad esso. Con questo vino adunque d'amore già provato, e nell'Anima rinforzato, cagiona il Divino amante la Divina mentovata ubbriachezza, per mezzo della cui forza manda l'Anima a Dio le dolci saporite emissioni. Così eccovi il senso de' tre sopraddetti versi: *Al tocco di faville*, onde l'Anima mia risvegli; *e al rinforzato vino*, con cui amorosamente la inebbri, ella deriva a te l'*emissioni* de' movimenti e degli atti d'amore, che in lei produci.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

211. In qual maniera dunque penseremo noi, che si stia questa felice Anima in un sì fiorito letto; dove succedono tutte queste beate cose e molte ancora di più? nel quale ha per reclinatorio lo Sposo Figliuolo di Dio, e per coperta e cortinaggio la Carità e l'amore del medesimo Sposo: di modo che può con certezza le parole della Sposa proferire: [3] *Læva ejus sub capite meo.* Cioè: Pose la sua sinistra mano sotto il mio capo,

In

[1] *Eccl. 9. 15.* [2] *Eccl. 9. 14.* [3] *Cant. 2. 6.*

In ordine a che si potrà veramente dire, che la nostr'Anima è in questo luogo di Dio vestita, e della Divinità aspersa non già sulla superficie, ma nelle più interne parti del suo spirito; essendo di Divine delizie rivestita, e colle spirituali acque della vita saziata, e sperimentando ciò che dice Davidde di coloro, i quali similmente a Dio si avvicinano: [1] *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, & torrente voluptatis tuæ potabis eos. Quoniam apud te est fons vitæ.* Cioè: S' ubbriacheranno nell'affluenza della tua casa, e li farai bere al torrente de' tuoi diletti; poichè presso di te vi si trova il fonte della vita. Che sazietà dunque sarà nel suo ordine questa dell' Anima, poichè la bevanda ad essa presentata non è meno d'un torrente di piaceri; il qual torrente è lo Spirito Santo, che al dire di San Giovanni è il risplendente fiume, che dalla sedia di Dio e dell' Agnello zampilla: [2] *Et ostendit mihi fluvium aquæ vitæ, splendidum tamquam crystallum, procedentem de sede Dei, & Agni.* Le di cui acque, essendo ella un intimo amor di Dio, intimamente s'infondono nell' Anima, e le danno a bere dell' amoroso torrente, che, come si dice, è lo spirito dello Sposo, il quale per mezzo di questa unione in lei s' infonde. Per la qual cosa con grandissimo amore canta questa stanza.

STANZA XXVI.

Nella più interna cella
Io bevei dell' Amato; e fuori uscita
Alla pianura bella,
Obliando io men gia,
E la greggia perdei, che già seguia.

DICHIARAZIONE.

212. RAcconta l' Anima in questa stanza la sovrana grazia, che Dio le fece, raccogliendola nell' intimo del suo amore, che si è l' amorosa unione e trasformazione in Dio; e spiega due effetti, che ne seguirono, che sono dimenticanza e alienazione da tutte le cose del mondo, e mortificazione di tutti gli appetiti e piaceri.

Nella più interna cella

213. Per dire qualche cosa di questa cella, e spiegare ciò che qui vuol esprimere e dar ad intendere all' Anima, sarebbe mestieri che lo Spirito Santo mi prendesse la mano, e reggesse la penna. Questa cella, di cui l' Anima qui parla, è l' ultimo e il più stretto grado d' amore, in cui può l' Anima vivendo collocarsi; e perciò la chiama interna cella, cioè la più interna. D' onde ne segue che altre vene sono non tanto interne, cioè i gradi di amore, per cui sino a quest' ultimo si sale. Anzi possiam dire che questi gradi o celle d' amore son sette, e che tutti si possedono, allora quando si anno perfettamente, e in quella guisa che può l' Anima riceverli, i sette doni dello Spirito Santo. Quindi allorchè arriva l' Anima ad avere con perfezione lo spirito del timore, acquistò con egual perfezione lo spirito dell' amore: in quanto che quel timore, ch'è l'ultimo dei sette doni, è un timore filiale; e il perfetto timore d'un figliuolo procede dal perfetto amore, che porta al Padre. Che perciò quando la Divina Scrittura vuol chiamar uno in Carità perfetto, lo nomina timorato di Dio; e nello stesso senso profetando Isaia le perfezioni di Cristo, disse: [3] *Replebit eum spiritus timoris Domini.* Che s' interpreta: Lo riempirà lo spirito del timore del Signore. San Luca medesimo chiamò il Santo Simeone timorato, dicendo: [4] *Homo iste justus, & timoratus;* e così d'altri molti.

214. Deve sapersi che parecchie Anime giungono ed entrano nella prima cella; ma sino a quest' ultima più interna poche nella presente vita vi arrivano; poichè in essa è già seguita la perfetta unione con Dio, che appel-

[1] *Ps.* 35. 9. [2] *Apoc.* 22. 1. [3] *Isaiæ.* 11. 3. [4] *Luc.* 2. 25.

pellasi Matrimonio Spirituale, di cui già l' Anima in questo luogo ragiona. Quello che ad un' Anima comunica Iddio in sì stretto congiungimento, è affatto indicibile, e non se ne può esprimere cosa alcuna, siccome del medesimo Dio non si può dir cosa, che sia, com'egli è: essendo lo stesso Dio quegli, che se le comunica con la maravigliosa gloria della sua trasformazione. Nel quale stato sono ambedue in uno, come se dicessimo, che lo sono l'invetriata col raggio del Sole, o il carbone col fuoco, o la luce delle stelle con quella del Sole, non tanto però essenzialmente e compiutamente, come nell' altra vita. Per darne dunque ad intendere l' Anima ciò che in quella cella di vino riceve da Dio, non dice altra cosa, nè penso altro si possa dire che il seguente verso:

Io bevei dell' Amato,

215. Conciosiachè siccome la bevanda si diffonde e sparge per tutti i membri e le vene del corpo; non altrimenti spargesi questa comunicazione di Dio sostanzialmente per tutta l'Anima, o per meglio dire l'Anima si trasforma in Dio: a norma della quale trasformazione beve ella di Dio secondo la sua sostanza e le sue spirituali potenze. Conciosiachè per rapporto all' intelletto beve la sapienza e scienza, e per rapporto alla volontà beve soavissimo amore, e secondo la memoria beve ricreazione e diletto colla rimembranza e col sentimento della Gloria. Quanto al primo, che l' Anima beva e riceva sostanzialmente piacere, lo dice ne' Cantici in tal maniera: [1] *Anima mea liquefacta est, ut locutus est*. Che vuol dire: L' Anima mia dileguò, tosto che si fece a parlare lo Sposo: il quale parlare significa qui comunicarsi all' Anima.

216. Che poi l' intelletto beva sapienza, lo dice nel medesimo libro la Sposa, dove bramando ella di arrivare a questo bacio di unione, e chiedendolo allo Sposo, disse: [2] *Ibi me docebis, & dabo tibi poculum ex vino condito*. Cioè: ivi m' insegnerai, vale a dire, sapienza e scienza d'amore; ed io ti darò dal mio canto una bevanda di vino conciato, ed è lo stesso che mescolato del mio amore col tuo. Quanto al terzo della volontà, che beve in quel tempo amore, lo protesta medesimamente ne' sopraddetti Cantici la Sposa, dicendo: [3] *Introduxit me in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem*. Che significa: m' introdusse nella secreta cella del vino, ed ordinò in me la Carità. Il che equivale al dire: Mi diede a bere l'amore, avendomi posta entro il suo amore; o più chiaramente e con proprietà favellando, ordinò in me la sua Carità, accomodando e adattando a me la sua medesima Carità: la qual cosa è bere l' Anima lo stesso amore del suo Diletto, infondendolo egli in lei.

217. Intorno a che è da sapersi riguardo a ciò che dicono alcuni non poter amare la volontà, senza che prima l' intelletto capisca, vale a dire che ciò eve intendersi naturalmente; poichè per via naturale è cosa impossibile amare, se prima non s' intende ciò che si ama: ma per via soprannaturale ben può Dio infondere amore ed aumentarlo, senza infondere nè accrescere una distinta cognizione, come nella sopraddetta autorità si dichiara. Questo medesimo si prova da molti Spirituali, i quali non rade volte veggonsi ardere d'amor di Dio, senza che abbiano una più chiara intelligenza di prima: potendo essi intender poco ed amar molto, ed al contrario intender molto ed amar poco. Anzi per lo più quegli Spirituali, che non profondano molto nelle cose di Dio, sogliono far progressi nella volontà, e basta loro l' infusa Fede per la scienza dell' intelletto, mediante la quale Iddio infonde in essi la Carità, e si accresce lor questa, come l' atto di essa, che si è l' amar più, quantunque non si au-

[1] *Cant.* 5. 6. [2] *ibid.* 8. 2. [3] *ibid.* 2. 4.

aumenti la notizia; e quindi giusta le sopraddette cose può la volontà bere amore, senza che beva l'intelletto una nuova intelligenza. Contuttociò nel caso, di cui ragioniamo, ed in cui dice l'Anima, che del suo Diletto bevette, essendo per via d'unione nella interna cella, che, come spiegossi, abbraccia tutte tre le potenze dell'Anima, esse bevono pur tutte insieme. Quanto al quarto, che rispetto alla memoria una tal Anima beva del suo Diletto, chiaro apparisce; poichè è illustrata dalla luce della mente a ricordarsi dei beni, che nella unione del suo Diletto sta possedendo e godendo.

E fuori uscita

218. Questa Divina bevanda deifica tanto ed innalza l'Anima, e di Dio la imbeve anche *nell'uscire*, cioè nel finirsi di concedere questa grazia. Imperciocchè sebbene sta l'Anima sempre nel sublime stato del Matrimonio, dopo che Dio in esso l'ha posta; non vi sta però sempre in attuale unione delle sopraddette potenze, ma solo della sostanza di se. Per altro in questa sostanziale unione dell'Anima molto frequentemente si uniscono eziandio le potenze, e in questa cella bevono l'intelletto conoscendo, la volontà amando &c. Allorchè adunque dice l'Anima *nell'uscire*, non s'intende della unione essenziale o sustanziale, di cui già l'Anima è in possesso, ed è il sopraddetto stato; ma della unione delle potenze, la quale non è in questa vita, nè può essere continua. Da questa unione adunque *fuori uscita alla pianura bella*, cioè per tutta l'ampiezza del mondo,

Obliando io men' gia.

219. La ragione si è, perchè la bevanda di altissima Divina Sapienza, che ivi bevette, le fa dimenticare tutte le cose del mondo; ed all'Anima sembra, che quanto prima sapeva, ed ancora quanto il mondo sa, in comparazione di quel sapere sia una pura ignoranza. Per meglio intender ciò deve premettersi, che la cagione più formale di questo non sapere l'Anima cosa alcuna del mondo, quando in un tal grado è collocata, nasce dal rimaner essa della soprannaturale scienza informata, a fronte della quale tutta la scienza naturale e politica del mondo è piuttosto non sapere che sapere. Laonde posta essendo l'Anima in questa altissima cognizione, in essa comprende che ogn'altra cosa è un diverso sapere; e chi fuor di quelle non sa di più, non può dirsi che sappia, ma che non sa, e che in questo non v'è che sapere; dichiarandosi la verità del detto Appostolico, che quanto è sapienza dinanzi agli uomini viene ad essere negli occhi di Dio una pazzia: [1] *Sapientia enim hujus mundi stultitia est apud Deum*. E perciò dice l'Anima, che dacchè di quella Divina Sapienza bevette, *obliando sen' gia*. Nè si può conoscere una tal verità, come sia una mera ignoranza la sapienza degli uomini e di tutto il mondo; e quanto sia degna di non essere coltivata, se non che con questa verità di starsene Dio nell'Anima, comunicandole la sua Sapienza, e perchè chiaro il conosca, con questa amorosa bevanda confortandola al dire di Salomone: [2] *Visio, quam locutus est vir, cum quo est Deus, & qui Deo secum morante confortatus, ait: Stultissimus sum virorum, & sapientia hominum non est mecum*. E suona: Questa è la Visione, che vide e palesò un uomo, con cui sta Dio: e che dal soggiorno, che Dio fa in lui, confortato disse: Io sono stoltissimo fra i personaggi, e mi manca la sapienza degli uomini. Il che avviene, perchè stando in quell'eccesso d'alta Sapienza di Dio, la bassa degli uomini gli diventa ignoranza; e perchè le medesime scienze naturali e l'opere stesse, che Dio fa avanti tutto ciò, che si è non saper Dio, paragonasi al non sapere: non sapendosi nulla, fin a tanto che non si sa Dio. Laonde le alte cose di Dio sono

[1] *ad Cor.* 3. 19. [2] *Prov.* 30. 1. 2. [3] 1. *ad Cor.* 2. 14.

sono a detto pure di S. Paolo riguardo agli uomini ignoranza e stoltezza; [1] e perciò i Savj secondo Dio e quelli secondo il mondo sono a vicenda pazzi gli uni verso gli altri; perchè nè gli uni possono capire la Sapienza di Dio e la sua scienza, nè gli altri quella del mondo; in quanto che giusta il detto di sopra la mondana è un non sapere circa quella di Dio, e la * Divina circa quella del mondo.

220. Oltre però tutto questo, il Deificamento e l'innalzamento della mente in Dio, in cui resta l'Anima come rapita, e nell'amore imbevuta, e affatto in Dio cangiata, non la lascia a cosa del mondo avvertire; perchè non solo da tutte le cose, ma da se medesima ancora, resta alienata e annichilata, e quasi in amore ristretta e disciolta: il che consiste nel passare da se all'Amato. Così la Sposa dei Cantici dopo che trattò di questa sua trasformazione d'amore nell'Amato, ne accenna questo non sapere, con cui rimase, espresso nella parola: *Nescivi*. [2] Che significa: non seppi cosa alcuna. Stassi l'Anima in questo grado per un certo modo, come Adamo nello stato della innocenza, in cui non aveva cognizione del male; perchè vi sta sì innocente, che non intende il male, nè lo giudica di cosa alcuna; anzi udirà cose assai cattive, e cogli occhi proprj vedralle senza poter intendere ciò che sono; non avendo in se abito alcuno di male, per mezzo di cui giudicarle, ed avendole Dio coll' abito perfetto della vera Sapienza raschiati quasi gli abiti imperfetti e la ignoranza, in cui cade il male del peccato. Quindi è che intorno a questo ancora *obliando sen' gia*. *

221. Una cotal Anima poco negli altrui fatti s'intrometterà, quando degli stessi suoi si dimentica; perchè lo Spirito di Dio, dove soggiorna, spiega questa proprietà, che l'inclina subito ad ignorare e non voler sapere le cose altrui, e maggiormente quelle che non riguardano il suo profitto; e lo Spirito di Dio è raccolto e si rivolge alla stess'Anima piuttosto per cavarla dalle straniere cose, che per avvolgerla in esse, e per conseguenza resta in un certo non sapere cosa alcuna alla maniera, come prima le sapeva. Non si deve però credere, che rimanendosi l'Anima in questo non sapere, perda allora gli abiti, che aveva delle scienze acquistate; perchè piuttosto se le perfezionano coll'altro abito più perfetto, che si è quello della scienza sovrannaturale in essa infuso: quantunque non regnino nell'Anima questi abiti, di maniera che le sia necessario di sapere le cose per mezzo di essi; sebbene ciò non toglie che alle volte segua così. Imperciocchè in questa unione di Divina Sapienza si accoppiano questi abiti colla superiore sapienza delle altre scienze: in quella guisa che unendosi una luce piccola a un'altra grande, la grande è quella, che la snerva e risplende; e pure non si perde la piccola, ma piuttosto si perfeziona, comecchè non sia quella, che principalmente risplende. Così intendo che avverrà in Cielo, dove non si gualteranno gli abiti delle acquistate scienze, dai Giusti posseduti, ma non saranno loro di molto bisogno, * sapendo essi nella Divina Sapienza molto più, che non saprebbero con quelli. Le notizie però, e le particolari forme delle cose, e gli atti immaginarj, e qualsivoglia altra apprensione, che abbia forma e figura, in quell'assorbimento d'amore le perde tutte ed ignora, e ciò per due ragioni. La prima, perchè stando attualmente l'Anima in quell'amorosa bevanda assorta ed immersa, non può colla stessa attualità starvi in altre cose, nè ad esse avvertire. La seconda e principale, perchè quella trasformazione in Dio la conforma di tal maniera alla semplicità e purezza di Dio; (in cui non si danno forme nè figure immaginarie), che la lascia netta, e pura, e vota di tutte le forme e figure, che aveva prima, e dalla sem-

[1] 1. ad Cor. 2. 14. [2] Cant. 6. 11.

ſemplice Contemplazione purgata ed illuſtrata. Non diverſamente da ciò che fa il Sole nella invetriata; poichè ſpargendoſi ſopra di eſſa la rende chiara, e ſi perdono di viſta tutte le macchie e gli atomi, che per l'addietro in eſſa comparivano; ma non così toſto ſi ritira il Sole, ritornano a ſcoprirſi in eſſa le prime nuvole e macchie. Ma nell'Anima per quel poco tempo, che reſta e dura l'effetto di quell'amoroſo atto, dura eziandio il non ſapere; di modo che non può in particolare a coſa veruna avvertire, ſin a tanto che non paſſa l'effetto di quell'atto d'amore, il quale ſiccome l'infiammò e traſformò in amore, l'annichilò del pari e la diſtruſſe ſecondo tutto ciò che non era amore: intendendoſi in queſto ſenſo quel che abbiam detto di ſopra [1] intorno Davidde: [2] *Quia inflammatum eſt cor meum, & renes mei commutati ſunt; & ego ad nihilum redactus ſum, & neſcivi.* E s'interpreta: Eſſendoſi il mio cuore infiammato, anche le mie reni egualmente ſi traſmutarono; ed io mi riſolſi in nulla, e non lo ſeppi. Imperciocchè il mutarſi delle reni a motivo che s'infiammò il cuore, ſignifica il mutarſi dell'Anima ſecondo tutti i ſuoi appetiti ed operazioni in Dio, ed in una nuova maniera di vita; diſtrutta già e del tutto annichilata l'antica, che prima menava. Per la qual coſa dice il Profeta, che ſi riſolſe in nulla, e che nol ſeppe, i quali ſono que' due effetti, che dicevamo eſſere cagionati dalla bevanda di queſta cella di Dio; [3] poichè non ſolo ſi annienta tutto il ſuo primo ſapere, parendole ogni coſa nulla; ma ſi riducono eziandio al nulla tutta la ſua antica vita, e le imperfezioni, e in un nuovo uomo rinovaſi, che ſi è il ſecondo effetto nel ſeguente verſo compreſo.

E la greggia perdei che già ſeguia.

222. Deve ſaperſi, che ſin a tanto che non arriva l'Anima allo ſtato di perfezione, di cui andiamo parlando, quantunque ella ſia molto ſpirituale, le reſta ſempre qualche piccol gregge di appetiti, di guſtarelli, e di altre ſue imperfezioni, ora naturali ed ora ſpirituali, dietro cui ſen va, proccurando di paſcerle nel ſeguirle e appagarle. Conciosiachè circa l'intelletto ſogliono reſtarle alcune imperfezioni d'appetiti verſo il ſapere. Circa la volontà ſi laſciano traſportare da alcuni piccoli guſti e proprj appetiti, talora nelle coſe temporali, come di poſſedere qualche coſerella, e più ad una che ad un'altra attaccarſi, e mirare ad alcune preſunzioni, eſtimazioni, e puntigli, e ad altre coſette, che tuttavia odorano e ſanno di mondo: tal altra circa le coſe naturali, cioè nel mangiare e nel bere, guſtando più di queſto che di quello, e ſciegliendo e volendo il migliore: quando eziandio intorno le coſe ſpirituali, come ſarebbe il volere guſti da Dio, ed altre inconvenienze da non finirſi mai di annoverare, che ſogliono ammettere gl'imperfetti Spirituali. Quanto poi alla memoria varie coſe, e ſollecitudini, e rifleſſi fuor di propoſito, che tirano l'Anima dietro a ſe.

223. Anno pure circa le quattro paſſioni dell'Anima molte ſperanze, e compiacenze, e molti inutili dolori e timori, dai quali eſſa è traſportata. Di queſto ſopraddetto gregge chi ne ha più, e chi meno, e tuttavia dietro di eſſo ſen vanno ſeguendolo; ſin a tanto che entrando a bere in queſta interna cella, lo perdon tutto, rimanendo, come ſi diſſe, disfatti tutti in amore. In eſſa conſumanſi agevolmente queſte greggie d'imperfezioni dell'Anima, alla ſteſſa guiſa che la ruggine e muffa dei metalli nel fuoco; ſicchè ſenteſi libera l'Anima da tutte le fanciullerie de' minuti piaceri e delle impertinenti coſe, dietro di cui andava, e può ben dire: *E la greggia perdei, che già ſeguia.*

[1] *ſtanza prima n.* 15. [2] *Pſ.* 72. 21. 22. [3] *ſopra n.* 211.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

224. SI comunica Dio all'Anima in questa interna unione con tanta efficacia d'amore, che non v'è affetto di Madre, che con egual tenerezza il figliuolo accarezzi, nè amor di fratello, nè amistà d'amico, che se gli paragoni. Conciosiachè a tal segno arriva la tenerezza e la sincerità dell'amore, onde l'immenso Padre questa umile amorosa Anima ricrea ed esalta. O maravigliosa cosa, e degna d'essere con ogni timore ed ammirazione accolta! che ad essa per ingrandirla veramente si assoggetti, come s'egli il suo servo fosse, ed ella il Padrone; e che si mostri tanto sollecito di favorirla, quasi che fos'egli il suo schiavo, ed ella fosse Dio: tanto si è profonda l'umiltà e la dolcezza di lui! Conciosiachè in questa comunicazione d'amore esercita a un certo modo quell'atto di servigio, che dice nel Vangelo di prestare a i suoi Eletti nel Cielo: [1] *Amen dico vobis, quod præcinget se, & faciet illos discumbere, & transiens ministrabit illis*. E significa che allestendosi, e da uno ad un altro passando, li servirà. Qui pure è impiegato in favorire ed accarezzare l'Anima, come fa la madre il proprio figliuolo, nutrendolo alle sue medesime poppe: nel qual esercizio conosce l'Anima, quanto sia vero quel detto d'Isaia: [2] *Ad ubera portabimini, & super genua blandientur vobis*. Cioè: Alle poppe di Dio sarete portati, e vi saranno vezzi sulle ginocchia. Qual sia dunque il senso dell'Anima nel mezzo di grazie tanto sovrane? come si struggerà d'amore! Qual gratitudine non proverà, veggendo queste poppe di Dio con sì sovrano ed abbondante amore disposte per se! Sentendosi in tanti piaceri immersa, tutta in cambio se medesima a lui consegna, e gli dà similmente le mammelle della sua volontà e dell'amore; e così sperimentando, e dentro di se succedendo, esprime al suo Diletto quel che provava la Sposa dei Cantici, col suo Sposo in tal guisa favellando: [3] *Ego dilecto meo, & ad me conversio ejus. Veni dilecte mi, egrediamur in agrum, commoremur in villis. Mane surgamus ad vineas, videamus, si floruit vinea, si flores fructus parturiunt, si floruerunt mala punica: ibi dabo tibi ubera mea*. Vale a dire: Io mi rivolgo al mio Diletto, ed egli a me si rivolge. Vieni, mio Caro, andiancene alla campagna, ed ambedue facciamo in villa soggiorno. Leviamci di buon mattino per andare alle vigne, e vediamo s'è fiorita la vigna, e se i fiori mettono le frutta, e se fiorirono le melagrane. Ivi ti darò le mie poppe, cioè impiegherò i diletti e le forze della mia volontà ne' servigj del tuo amore. Succedendo pertanto così queste due consegne dell'Anima e di Dio nella presente unione, le riferisce dicendo:

*

STANZA XXVII.

Quivi il suo petto diemmi,
E qui dolce scienza in sen m'infuse;
Ed io tutta sua femmi,
Nè serbando a me cosa,
Quivi promisi a lui d'esser sua Sposa.

DICHIARAZIONE.

225. NElla presente stanza narra la Sposa, come in questo Sposalizio spirituale vi fu la consegna d'ambe le parti, cioè a dire dalla parte di se e di Dio; affermando che in quella interna cella d'amore si unirono in vicendevole comunicazione egli e lei: dandole ormai liberamente le poppe del suo amore, con infonderle sapienza, ed insegnarle segreti; ed essa di riscontro consegnandosi in fatti tutta a lui senza nulla o per se o per al-

[1] Lucæ 12. 37. [2] Isaiæ 66. 12. [3] Cant. 7. 50.

altri serbare, e protestando d'esser sua per sempre.

Quivi il suo petto diemmi.

226. Dare l'uno all'altro il suo petto è dargli il proprio amore ed amicizia, e siccome ad amico i proprj segreti scoprirgli. Quindi affermando l'Anima, che le diede quivi il suo petto, è un dire che quivi le comunicò il suo amore e i suoi segreti: il che fa Dio coll'Anima in questo stato, e molto più fa ciò che nel secondo verso prosegue:

E qui dolce scienza in sen m'infuse.

227. Questa dolce scienza è la mistica Teologia, la quale è una scienza segreta di Dio, che gli Spirituali chiamano Contemplazione, ed è molto dolce, perchè è scienza d'amore, che diviene il suo maestro, e rende ogni cosa saporita. E perchè poi le comunica Iddio questa scienza, essa è intelligenza nelle cose d'amore, con cui si comunica all'Anima. E' dolce all'intelletto, essendo scienza che ad esso appartiene; è dolce alla volontà, essendo fondata in amore, il quale spetta alla volontà. Soggiugne tosto:

Ed io tutta sua femmi,
Nè serbando a me cosa,

228. In quella soave bevanda di Dio, in cui, come dicessimo, [1] l'Anima di lui s'inzuppa; molto volontariamente e con grande soavità tutta a Dio l'Anima si consegna, volendo essere tutta sua, e non avere per sempre in se cosa alcuna da esso aliena, cagionando Iddio in lei la sopraddetta unione, purità, e perfezione, che a questo fine sono necessarie; poichè siccome la trasformazione in lui la rende tutta sua, così toglie da lei tutto ciò che aveva alieno da Dio. Quindi è che non solamente secondo la volontà, ma eziandio quanto all'opra, resta ella di fatto, senza riserbarsi cosa, tutta a Dio consegnata; siccome Dio tutto liberamente a lei si è dato: per modo che vengono ad essere ambedue le volontà contente, consegnate, e fra di loro soddisfatte a tal segno, che non possa in cosa alcuna l'una all'altra mancare con fedeltà e fermezza di Sposalizio; e perciò aggiugne dicendo:

Quivi io promisi a lui d'esser sua Sposa.

229. Imperciocchè siccome la Sposa non mette in altro il suo amore, nè il suo pensiero, nè gli atti suoi, fuorchè nel suo Sposo: alla stessa guisa l'Anima in questo stato non ha più nè affetti di volontà, nè cognizioni d'intendimento, nè sollecitudini, nè azione alcuna, che tutte non pieghino a Dio, siccome unito ai suoi appetiti, essendo essa in lui quasi immersa; e perciò di tal maniera procede, che persino gli stessi primi moti non prorompono in ciò che, per quanto ella può intendere, sia alla volontà Divina contrario. Conciosiachè siccome un'Anima imperfetta ha d'ordinario almeno i primi movimenti, e circa l'intelletto, e circa la volontà, e la memoria, e gli appetiti al male inclinati; non diversamente l'Anima posta in un tale stato co' primi moti ancora dell'intelletto, della volontà, della memoria, e degli appetiti le più volte si muove ed inclina a Dio, siccome da lui grandemente aiutata, e in lui stabilita, ed al bene con perfezione rivolta. Tutto ciò ne diede acconciamente ad intendere Davidde, allorchè favellando dell'Anima sua in questo stato, disse: [2] *Nonne Deo subjecta erit Anima mea? ab ipso enim salutare meum. Nam & ipse Deus meus, & salutaris meus, susceptor meus, non movebor amplius.* Per avventura, vuol dire, non sarà soggetta a Dio l'Anima mia? Si, perchè da lui riconosco la mia salute e, perchè egli è il mio Dio, e il mio Salvatore, e il mio ricevitore, non proverò più movimento alcuno. Nella quale parola di ricevitore significa, ch'essendo l'Anima sua in Dio ricevuta e, come qui diciamo, a lui unita, non doveva aver

[1] *stanza 26. n. 212.* [2] *Ps. 61. 2.*

più movimenti a Dio contrarj.

230. Dalle sopraddette cose chiaramente se ne deduce, che l'Anima, a questo stato dello spirituale Sposalizio arrivata, non fa altra cosa che amare, e sempre collo Sposo andarsene in amorosi piaceri. Imperciocchè siccome mediante questo mezzo ella è giunta alla perfezione, la di cui forma ed essenza al dire di S. Paolo [1] è l'amore; perciò quanto un'Anima più ama, tanto più è perfetta in quello che ama. Quindi è che una tal Anima già perfetta è tutta amore, se così può dirsi, e tutte le sue azioni sono amore, e tutte le sue potenze, e quanto ha, impiega in amore: dando tutte le sue cose, come il savio mercadante, [2] per questo tesoro dell'amore, che trova in Dio nascosto, il quale negli occhi di lui è tanto prezioso, che vedendo l'Anima il suo Diletto non apprezzar altro, e di niun'altra cosa far uso fuorchè d'amore, e quindi bramando di perfettamente servirlo, nel puro amor di Dio l'occupa tutta; e non solo perchè l'occupa ella in tal maniera, ma eziandio perchè l'amore, in cui sta unita, la muove in tutte le cose e per tutte le cose all'amor di Dio. Conciosiachè siccome l'Ape da tutte l'erbe ne cava il mele che contengono, e di loro non più che a questo fine si serve; alla stessa guisa da tutte le cose, che le avengono, cava l'Anima con grande agevolezza la soavità d'amore, cioè quante ragioni vi sono in loro d'amar Dio, o siano aggradevoli o disgustose; poichè essendo l'Anima, com'è, d'amore informata e con esso difesa, non le sente, nè le gusta, nè le sa: non sapendo, come dicessimo, che amare, ed essendo il suo piacere, in tutte le cose ed azioni sempre un piacere d'amor di Dio. E per dichiararlo canta la stanza che segue.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

231. PErchè però detto abbiamo, che Dio non fa uso d'altra cosa, che dell'amore, prima di spiegarlo sarà ben fatto addurne qui la ragione, ed è, perchè tutte le nostre operazioni e qualunque nostra fatica, abbenchè tocchino l'ultimo segno, che può toccarsi, nulla sono dinanzi a Dio: non potendo noi in esse dargli cosa alcuna, nè il suo desiderio adempire, il quale è solo d'esaltare l'Anima; mentre nulla di ciò desidera per se, non ne avendo egli mestieri: e perciò se fa uso di qualche cosa, ella è il solo ingrandimento dell'Anima. E siccome non v'è altro miglior mezzo, onde poter l'Anima innalzare, quanto uguagliandola in un certo modo a se stesso; perciò unicamente si serve dell'essere dall'Anima amato: essendo proprietà dell'amore il rendere l'amante al Diletto eguale. Laonde perchè l'Anima possiede già un perfetto amore, per questa ragione si chiama Sposa del Figliuolo di Dio; il che significa uguaglianza con lui, per mezzo della quale uguaglianza e amistà tutte le cose sono ad entrambi comuni, secondo che il medesimo Sposo ai suoi discepoli disse: [3] *Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*. Il senso è: Io vi ho chiamati miei amici, perchè vi ho fatto palesi tutte le cose, che dal mio Padre ho udite. Canta dunque la stanza.

STAN-

[1] *ad Coloss.* 3. 14. [2] *Matth.* 13. 14. [3] *Joann.* 15. 15.

STANZA XXVIII.

Tutta a lui mi donai;
Ogni spirto e virtù per lui s' adopra.
Non guardo gregge omai;
Nè curo altro, nè penso,
Che d' arder tutta in quell' amore immenso.

DICHIARAZIONE.

232. PEr conseguenza d'aver detto l'Anima, o per meglio esprimersi la Sposa nella passata stanza, che si consegnò tutta allo Sposo senza nulla per se riserbare; dichiara in questa al Diletto la maniera, che osserva nell'eseguirlo, dicendo: che ormai l' Anima sua, e il corpo, e le potenze ed ogni sua virtù adoperansi non già in tutte le cose, ma in quelle che sono di servigio del suo Sposo; e che perciò non va più in traccia de' proprj vantaggi, nè segue i suoi piaceri, nè tampoco si occupa in altre cose o faccende estranee e da Dio aliene; anzi col medesimo Dio non tiene altro stile nè altra maniera di procedere, fuorchè di esercitarsi in amore: avendo già cangiata ogni sua prima usanza in quella d'amore, secondo che appresso si dirà.

Tutta a lui mi donai,
Ogni spirto e virtù per lui s'adopra.

233. Il dire che l'Anima s'è adoperata, significa la consegna, che fece all' Amato di se in quella unione d'amore, in cui rimase l' Anima sua con tutte le potenze d'intelletto, volontà, e memoria al servigio di lui dedicata; adoperandosi l'intelletto in discernere le cose, che sono di suo maggiore servigio per eseguirle; e la volontà in amar tutto ciò che a Dio aggrada, ed in ogni cosa a lui affezionarla; e la memoria nella sollecitudine delle cose allo stesso di lui servigio appartenenti, e che gli ponno esser grate. Dice di più:

Ogni spirto e virtù per lui s' adopra.

234. Per tutta la sua virtù intende qualunque cosa alla sensitiva parte dell' Anima concerne: nella qual parte s' include il corpo con tutte le sue facoltà interiori ed esteriori, e tutta la sua abilità naturale, vale a dire le quattro passioni, gli appetiti della natura, e quanto resta all' Anima di capitale: e tutto ciò dice che torna in servigio del suo Diletto, non meno che la parte ragionevole e spirituale dell' Anima, come si terminò di spiegare or ora nel verso passato. Conciosiachè già fa uso del corpo secondo il volere di Dio quanto ai sensi interni ed esterni, le loro operazioni ad esso indirizzando; ha pure le quattro passioni dell' Anima tutte in Dio ristrette, non godendo che di Dio, non isperando in altra cosa che in Dio, non temendo che Dio solo, non dolendosi che per rapporto a Dio, e tutti egualmente i suoi appetiti e pensieri a Dio rivolgendo. Ora tutta questa sua virtù sta di maniera in Dio occupata ed a lui indirizzata, che anche senza avvertenza dell' Anima tutte le annoverate parti di questo capitale ne' primi movimenti piegano ad operare in Dio e per Dio. Conciosiachè l'intelletto, la volontà, e la memoria vanno subito a Dio; e gli affetti, i sensi, i desiderj, gli appetiti, la speranza, il godimento, ed ogni altra di lei virtù di primo lancio inclinano a Dio: quantunque, ripiglio, non si avvegga l' Anima di operare per Dio. Laonde quest' Anima opera molto sovente per Dio, ed a lui ed alle sue cose attende, senza pensare nè ricordarsi che lo fa per lui; poichè l'uso e l'abito formato di procedere in tal maniera le tolgono l'avvertenza, e'l pensiero, ed anche gli atti fervorosi, che sul principio d'un tale operare solea produrre. E perchè tutto questo capitale è già in Dio e nella sopraddetta maniera impiegato, deve necessariamente aver l'Anima quello pure, che dice il verso che segue.

Non

Non guardo gregge omai.

235. Che si è lo stesso quanto dire: Già non vo più dietro ai miei piaceri ed appetiti; perchè avendoli posti in Dio e a lui consegnati, già l'Anima non li pasce più, nè li guarda per se. E non solo dice, che non lo guarda più, ma che non esercita altro uffizio.

Nè curo altro, nè penso,

236. Molti uffizj e molte cure suole aver l'Anima a se non profittevoli, avanti che giunga a fare questa donazione e consegna di se e del suo capitale al Diletto; coi quali uffizj proccurava di servire al suo proprio appetito e dall'altrui: poichè quanti abiti d'imperfezioni aveva, tanti uffizj possiam dire ch'esercitava. Questi abiti ponno essere quasi una proprietà ed uffizio, che abbia di parlare cose inutili, e pensarle, ed eseguirle: ed anche non servendosi di queste cose per rapporto alla perfezione dell'Anima. Suole di più avere altri appetiti, con cui serve alle altrui passioni, vale a dire le ostentazioni, i complimenti, le adulazioni, e i riguardi; studiarsi di far buona comparsa, e colle proprie cose dar piacere alle persone, ed altri molto inutili mezzi, che usa per loro aggradire: impiegando in esse la sollecitudine dell'appetito, e l'atto stesso, e finalmente il capitale dell'Anima. Dice adunque di non avere alcuna di queste cure, poichè ormai tutte le sue parole, e i pensieri, e le opere sono di Dio ed a lui indirizzate, non commettendo in esse le consuete imperfezioni; e perciò è lo stesso come se dicesse: Io non attendo più a compiacere l'appetito mio nè l'altrui; nè mi occupo o trattengo in altri inutili passatempi o cose del mondo:

Nè curo altro, nè penso,
Che d'arder tutta in quell'amore immenso.

237. Ed è lo stesso che dire: Tutti i sopraddetti miei uffizj ridotti sono all'esercizio dell'amor di Dio, cioè ogni mia facoltà dell'Anima e del corpo, la memoria, l'intelletto, e la volontà, i sensi interni ed esterni, gli appetiti della parte sensitiva e spirituale, tutto per amore e in amore si muove: operando io qualunque cosa operi con amore, e patendo qualunque cosa patisco con gusto d'amore. Questo è quel, che volle significare Davidde, quando disse: [1] *Fortitudinem meam ad te custodiam*. Io custodirò per te solo la mia fortezza.

238. Devesi però qui riflettere, che quando l'Anima ad un tale stato perviene, tutto l'esercizio della parte spirituale e della sensitiva, sia nell'operare, o sia nel patire, o siasi in qualsivoglia altra maniera, sempre, come abbiam detto, le cagiona più amore e piacere in Dio; e sino il medesimo esercizio della orazione e del conversare con Dio, che per l'addietro soleva in altre considerazioni e in altra guisa occupare, ora è tutto esercizio d'amore. Per modo che o versi il suo esercizio intorno le cose temporali, o pure versi intorno le spirituali, sempre può quest' Anima affermare: *Non curo altro, nè penso, che d'arder tutta in quell'amore immenso.* Felice vita, felice stato, e ben avventurata quell'Anima, che ad esso giugne! in cui tutto le diventa sostanza d'amore e accarezzamento di piaceri da Sposa; ed in cui può essa daddovero quelle parole ripetere al Divino Sposo, che ne' Cantici di puro amore gli proferì dicendo: [2] *Omnia poma nova, & vetera, dilecte mi, servavi tibi*. Vale a dire: Tutte le mele nuove e vecchie io serbai per te, come se dicesse: O mio Diletto, ogni aspra e faticosa cosa la voglio per te, e per te pure io voglio ogni soave e saporita. Il più acconcio senso però di questo verso è, che l'Anima nel presente stato dello Sposalizio spirituale per l'ordinario cammina in unione d'amore, la quale si è una comune ed ordinaria assistenza dell'amorosa volontà in Dio.

A N-

[1] *Ps.* 58. 10. [2] *Cant.* 7. 13.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

239. QUest' Anima veramente è in tutte le cose perduta, e nel solo amore guadagnata; non impiegandosi ormai lo spirito in altro affare. Perlocchè manca eziandio a ciò che recano la vita attiva e gli altri esteriori esercizj per compiere daddovero colla sola cosa, che disse lo Sposo essere necessaria, ed è l'assistenza e il continuo esercizio dell'amor di Dio. Il quale è da lui pregiato tanto e riputato, che siccome riprese Marta [1] intesa a ritirar Maria dai suoi piedi per occuparla in altre faccende al servigio di Dio appartenenti; pensando di far ella ogni cosa, e che nulla facesse Maria, perchè stavasi godendo il Signore; quando la cosa era tutta all'opposto, poichè non vi è azione migliore nè più necessaria dell'amore: alla stessa guisa nei Cantici difende la Sposa, scongiurando tutte le creature del mondo, per le figliuole di Gerusalemme ivi significate, che non impediscano alla Sposa il sonno spirituale d'amore, nè la destino, nè la facciano ad altra cosa aprire gli occhi, sin a tanto che ella nol voglia. [2] *Adjuro vos, filiæ Jerusalem ...., ne suscitetis, neque evigilare faciatis dilectam, donec ipsa velit*. Dove merita riflessione, che sin a tanto che non arriva l'Anima a questo stato di amorosa unione, le conviene esercitar l'amore così nell'attiva vita, come nella Contemplativa: ma quando sta ormai per arrivarvi, non è più a lei convenevole di occuparsi in altre azioni o in esteriori esercizj, cui non sia obbligata, i quali possano impedirle un punto solo di quella esistenza d'amore in Dio, quantunque siano di suo grande servigio; poichè è più prezioso negli occhi di lui e dell'Anima ancora un pochetto di questo puro amore, e più profitto alla Chiesa apporta, che tutte l'altre operazioni insieme unite; sebbene apparisce che non faccia nulla. Per la qual cosa Maria Maddalena, comecchè recasse colla sua predicazione grandi vantaggi alla Chiesa, e fosse in appresso per di maggiori recarne: tanto era acceso il suo desiderio di far cosa grata al suo Sposo e profittevole alla Chiesa; contuttociò si nascose trent'anni nel deserto per consegnarsi daddovero a questo amore; sembrandole che ad ogni modo molto più in tal guisa guadagnerebbe, perchè assai utile ed importante alla Chiesa è un pochino di questo amore.

240. Laonde quando avesse l'Anima in qualche parte questo grado di solitario amore, notabil danno si farebbe ad essa ed alla Chiesa, se, quantunque per poco tempo, la volessero occupare in esteriori attive faccende, anche di molta importanza; poichè scongiurando Iddio, che da un tale amore non la risveglino, chi ardirà di farlo senza esserne ripreso? Finalmente per questo fine appunto d'amore fummo creati. Considerino qui coloro, che sono all'attiva vita molto affezionati, e pensano di abbracciare il mondo tutto colle loro prediche ed azioni esteriori, considerino, ripiglio, che maggiore utilità porterebbero alla Chiesa, e sarebbe cosa a Dio molto più accetta, (salvo sempre il buon esempio che si desse) se impiegassero la metà almeno di questo tempo raccolti con Dio in orazione; ancorchè ad una sì alta, com'è la qui descritta, non fossero pervenute. Certa cosa è, che farebbero più allora, e con minor fatica, e con un atto solo, che in altra guisa con mille; meritandolo la loro orazione, ed avendo in essa acquistate forze spirituali: laddove altrimenti tutto finisce in martellare, e far poco più di nulla, ed anche alle volte nulla, anzi talora danno. Imperciocchè tolga Dio, che cominci una tal Anima ad invanire: allora, quantunque

[1] *Lucæ* 10. 42. [2] *Cant.* 3. 5.

que sembrasse che al di fuori operi qualche cosa, sostanzialmente però non farà cosa alcuna: essendo chiaro che le buone opere produr non si ponno se non in virtù di Dio. Oh quanto si potrebbe qui scrivere intorno a ciò! ma non è proprio di questo luogo. Il sopraddetto si è premesso per ispiegazione della stanza; rispondendo in essa l'Anima a suo favore a coloro, che combattono questo santo suo ozio, e pretendono che tutto sia un operare, che risplenda ed appaghi il guardo altrui; non conoscendo essi la vena e la radice occulta, onde nasce l'acqua, e germoglia ogni frutto.

STANZA XXIX.

Che se all'aperto uscita
Non sia, ch'occhio mortal mi vegga, o trovi,
Dite, ch'ella è smarrita,
Amor seguendo: oh quale
E' alla perdita mia guadagno eguale!

DICHIARAZIONE.

241. Risponde l'Anima in questa stanza ad una tacita riprensione dei mondani, i quali anno in costume di censurare coloro, che daddovero si danno a Dio: avendoli per eccessivi nelle loro stranezze, e nel ritiro, e nella maniera di procedere; dicendoli di più incapaci degl'importanti affari, e perduti alle cose, che il mondo apprezza e stima. Alla quale riprensione con molto buona grazia l'Anima in questo luogo soddisfa, facendo coraggiosamente e arditamente faccia a codeste ed a tutte le altre opposizioni, che le possano dal mondo venire. Imperciocchè giunta ella essendo al vivo dell'amor di Dio, fa poco caso del rimanente; e non solo ne fa di ciò poco caso, ma ella medesima in questa stanza lo confessa, e si pregia, e gloria d'essersi data a tali cose, e per amore del suo Diletto essersi al mondo ed a se medesima smarrita. Quindi ora coi mondani favellando vuol dire, che se non la vedranno nelle cose di suo antico trattenimento e negli altri passatempi, che soleva col mondo avere, dicano pure e credano, che si è smarrita e da essi alienata, e ch'ella medesima ha voluto perdersi, andando in traccia del suo Diletto, siccome di lui molto accesa. E perchè comprendano il guadagno della sua perdita, e non l'abbiano per isciocchezza ed inganno, soggiugne che questa perdita fu un vero guadagno, e che perciò a bella posta si volle perdere.

Che se all'aperto uscita
Non sia, ch'occhio mortal mi vegga, o trovi.

242. *L'aperto* si chiama comunemente secondo la forza della lingua Spagnuola un luogo pubblico, dove si suole congregare il popolo a prendere solazzo e ricrearsi, e dove pure i Pastori pascono le loro greggie. Quindi è che per l'aperto intendesi qui dall'Anima il mondo, dove i seguaci di lui anno posti i loro passatempi e trafichi, e pascono le greggie dei proprj appetiti. Dice adunque l'Anima ai mondani, che se non sarà veduta nè trovata, come accadeva prima che fosse tutta di Dio, la tengano pure in lui medesimo perduta, anzi lo dicano, compiacendosi ella che se ne faccia memoria, e perciò dice:

Dite, ch'ella è smarrita.

243. Chi ama non si vergogna in faccia del mondo delle azioni, che fa per amore di Dio, nè con rossore le cela; quantunque tutto il mondo debbale condannare. Imperciocchè se alcuno si vergognerà di confessare dinanzi agli uomini il Figliuolo di Dio, lasciando nell'opere sue di esercitarsi, questi, com'egli lo protesta in San Matteo, avrà vergogna di confessarlo davanti il Padre suo: [1] *Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo & ego eum coram Patre meo.* L'Ani-

[1] *Matth.* 10. 33.

nima pertanto con animoso amore si pregia piuttosto, che sia noto aver ella per la gloria del suo Diletto fatta una cotal azione di suo servigio, perdendosi a tutte le cose del mondo.

244. Questa sì perfetta audacia e determinazione nell'operare da pochi Spirituali si acquista; poichè sebbene operano alcuni e si portano di tal maniera, ed altri si tengono anche in ciò dentro di se per da molto; non finiscono mai di perdersi intorno certi punti o del mondo o del proprio naturale, onde fare le operazioni perfette e nude per amore di Cristo: non attendendo a ciò che si dirà o sembrerà. Questi non potranno esprimersi: Dite ch'io mi sono smarrito; avvegnachè non sono eglino stessi nell'operare perduti, e si vergognano ancora di confessare col fatto Cristo in faccia degli uomini, avendo riguardo a cose, in grazia delle quali non vivono daddovero in Cristo.

Amor seguendo.

Vale a dire esercitandomi nelle virtù, siccome di Dio amante.

Oh quale
E' alla perdita mia guadagno eguale!

245. Sapendo l'Anima quel che dice lo Sposo nell'Evangelio, che niuno può servire a due Padroni, ma che per forza deve ad uno mancare: [1] *Nemo potest duobus Dominis servire: aut enim unum odio habebit, & alterum diliget:* ne fa qui sapere, che per non mancare a Dio mancò a tutto quello che non è Dio, cioè a tutte le altre cose ed a se medesima; a tutto ciò perdendosi per suo amore. Chi è sinceramente innamorato si lascia tosto perdere a tutto il resto per guadagnarsi più in quello che ama; e perciò dice qui, che da se medesima si perdette, il che equivale a lasciarsi perdere a bella posta. Avviene ciò in due maniere, la prima perdendosi a se stessa, e non facendo conto di se in cosa alcuna, ma del Diletto, e consegnandosi gratuitamente a lui senz' alcun interesse, e tenendosi come perduta, e nulla per se volendo acquistare. La seconda dandosi per ismarrita a tutte le cose, e non ne apprezzando alcuna fuor di quelle che appartengono al suo Caro. Questo significa il darsi perduta, cioè bramare d'essere conquistata. Tale si è il vero amante di Dio, che non pretende guadagno nè premio; ma solo perderlo tutto, e nella propria volontà se medesimo ancora per Dio: collocando in ciò il suo guadagno. Così infatti è secondo il detto di S. Paolo: [2] *Mori lucrum.* Cioè: Il mio morire diviene uno spirituale provento ed un guadagno per Cristo. Perlocchè dice l'Anima, che fu guadagnata; mentre chi non sa in tal guisa perdere se stesso, non si guadagna, anzi si perde, dicendo il nostro Signore nell'Evangelio: [3] *Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam: qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.* Chi vorrà guadagnare per se medesimo l'Anima sua, questi la perderà; e chi per amor mio la perderà con se stesso, egli si guadagnerà. Se poi vogliamo intendere il sopraddetto verso più spiritualmente e più a proposito di ciò che qui si tratta, deve sapersi che quando un'Anima nella via dello spirito è giunta a tanto di smarrirsi a tutte le strade e sentieri naturali di procedere, conversando con Dio; sicchè non lo cerchi più per mezzo di considerazioni, nè di forme, nè di sentimenti, nè di qualsivoglia altra qualità di creatura o di sensi; ma sorpassando tutto ciò, e qualunque sua maniera o altrui, tratti con Dio, e di lui goda unicamente in Fede e in amore: allora si dice che veramente ha guadagnato Dio, perchè daddovero si è perduta a tutto ciò che non è Dio, ed a quello ancora che in se medesima è.

[1] *Matth. 6. 24.* [2] *ad Philipp. 1. 21.* [3] *Matth. 16. 25.*

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

246. Essendo adunque l'Anima in tal maniera guadagnata, tutto ciò che opera è per lei un acquisto; perchè tutta la forza delle sue potenze si è rivolta a trattare spiritualmente per mezzo d'un molto saporito interno amore col Diletto, nel quale trattenimento le comunicazioni interiori, che passano fra Dio e l'Anima, sono cagione d'un sì dilicato e sublime diletto, che non v'è lingua mortale, che possa esprimerlo, nè intendimento umano che lo possa comprendere. Imperciocchè siccome la sposa nel giorno del suo sposalizio ad altra cosa non attende, se non a ciò che appartiene a festa, e a diletto d'amore, e a mettere in luce tutte le sue gioie e grazie per dare con esse piacere, e far cosa grata allo sposo; e questi pure dal suo canto le mostra tutte le proprie ricchezze ed eccellenze, acciocchè se le renda più piacevole la festa: non diversamente in questo spirituale Sposalizio, in cui l'Anima prova daddovero ciò che la Sposa dice ne' Cantici, vale a dire: [1] *Ego Dilecto meo, & Dilectus meus mihi*. Io sono destinata al mio Diletto, e il mio Diletto a me: vengono a luce e si pongono nel convito le virtù e le grazie dell'Anima Sposa, e le magnificenze, e le grandezze dello Sposo Figliuolo di Dio; acciocchè si celebrino le nozze di questo Sposalizio, comunicandosi l'uno e l'altro a vicenda i beni e i piaceri col vino d'un saporoso amore nello Spirito Santo, per indizio del quale parlando collo Sposo, dice l'Anima questa stanza.

[1] *Cant. 6. 7.*

STANZA XXX.

Di smeraldi, e di rose,
Scelte ne' freschi mattutini albori,
Ghirlandette vezzose,
Nell'amor tuo fiorite,
Intreccierem, con un mio crine unite.

DICHIARAZIONE.

247. Ritorna nella presente stanza a favellare l'Anima Sposa collo Sposo in comunicazione e ricreazione d'amore; e quel che in essa fa, si è trattare del solazzo e diletto, che l'Anima Sposa ed il Figliuolo di Dio si prendono, possedendo le ricchezze, le virtù, e i doni d'entrambi, e l'esercizio, in cui si occupano l'uno e l'altro, godendone fra di loro in comunicazione d'amore: e perciò ella dice con lui favellando, che formeranno eglino delle ghirlande ricche di doni e di virtù, in aggradevole e conveniente stagione acquistate, e guadagnate, e abbellite, e rendute graziose dall'amore, ch'egli ad essa porta, e nell'altro, ch'essa prova per lui, sostentate e conservate. Chiama pertanto questo godere delle virtù un farne di esse ghirlande; poichè tutte unite, quasi fiori disposti a ghirlanda, si godono da ambedue nel comune amore, che l'uno all'altro professa.

Di smeraldi, e di rose,

248. I fiori sono le virtù dell'Anima, e gli smeraldi sono i doni, che in Dio possiede. Di questi smeraldi adunque e delle rose

Scelte ne' freschi mattutini albori,

Vale a dire guadagnate ed acquistate nella gioventù, che si è il fresco mattino dell'etadi. Dice scelte, perchè le virtù, che si acquistano nel tempo della gioventù, sono virtù elette e a Dio molto care: essendo quello il tempo, in cui è maggiore la contraddizione dalla parte dei vizj per conseguirle, e dalla parte della natura più forte

te l'inclinazione e la prontezza a perderle; ed anche perchè cominciando a coglierle dagli anni della gioventù, si acquistano più perfette. A questa gioventù dà il nome di freschi mattutini albori, perchè siccome è aggradevole nella primavera la frescura del mattino più che le altre parti del giorno; così lo è dinanzi a Dio la virtù in giovinezza. Si ponno anche intendere queste fresche mattine per gli atti d'amore, mediante il quale si acquistano le virtù, che piacciono più a Dio, di quello che piacciano ai figliuoli degli uomini le fresche mattine. Intendesi qui pure per la freschezza del mattino le opere fatte in aridità e difficoltà di spirito, le quali sono indicate dal fresco delle mattine d'inverno. Ora queste opere fatte per Dio in aridità di spirito e con malagevolezza sono da lui molto apprezzate; poichè in essa d'una singolar maniera si acquistano le virtù e i doni; e quelle che in tal guisa si acquistano e con travaglio, per la maggior parte sono più scelte, ed eccellenti, e più stabili, di quello che se con gusto e delizia dello spirito si conseguissero; poichè la virtù posta fra le aridità, e le difficili e laboriose imprese getta radici giusta il detto di S. Paolo: [1] *Virtus in infirmitate perficitur*. Cioè la virtù fra le fiacchezze si perfeziona. Laonde per esaltare l'eccellenza delle virtù, di cui si devono formare le ghirlande al Diletto si esprime bene:

Scelte ne' freschi mattutini albori;

Perchè di questi soli fiori, e degli smeraldi delle virtù, e dei doni scelti e perfetti, e non già degl' imperfetti molto si compiace il Diletto; e perciò dice qui l'Anima Sposa, che di essi per lui

Ghirlandette vezzose ....

Intreccierem',

249. Ad intelligenza di che deve sapersi, che tutte le virtù e doni, che acquista l'Anima, e Dio in essa possiede, sono come una ghirlanda di varj fiori, onde va mirabilmente adorna, quasi d'una veste di preziosa varietà: Acciocchè però meglio s'intenda, supponiamo che siccome i materiali fiori si van raccogliendo, e a mano a mano con essi intrecciandone le ghirlande; alla stessa maniera gli spirituali fiori delle virtù e dei doni, a misura che si vanno acquistando, si van fermando nell'Anima, sicchè dopo d'averne terminato l'acquisto, si terminò pure di formare nell'Anima la ghirlanda di perfezione, ond'essa e lo Sposo si dilettano, abbelliti d'una tal ghirlanda e adornati, siccome in istato di perfezione. Queste sono le ghirlande, che dice doversi fare, cioè cingersi e intorniarsi colla varietà dei fiori, e cogli smeraldi delle virtù e dei perfetti doni per comparire degnamente con sì prezioso e bel fregio avanti la faccia del Re, e meritarne che a se la uguagli: situandola come Regina al suo canto, poichè per la bellezza della sua varietà ella n'è degna. Ond'è che favellando in un somigliante caso Davidde con Cristo dice: [2] *Astitit Regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate*. Che significa: Si assise la Regina alla tua destra in veste d'oro sparsa di varietà, ed equivale a dire: alla tua destra sedette vestita di perfetto amore, e dalla varietà dei doni e delle perfette virtù circondata. Non dice poi: Farò io, farai tu ghirlande ognun da per se, ma le intreccieremo insieme; perchè non può l'Anima da se esercitare le virtù nè conseguirle senza l'aiuto di Dio; nè tampoco le opera egli da solo nell'Anima senza di lei. Mentre per quanto sia vero, che ogni bene a noi dato ed ogni perfetto dono venga dal cielo, e dal Padre de' lumi discenda, come afferma S. Giacopo: [3] *Omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum*. Questo medesimo nulladimeno non si riceve senza l'abilità e cooperazione dell'Anima, che lo riceve. Per la qual cosa favellando la Sposa nei Cantici collo Sposo, gli disse: [4] *Trahe me post te,* cur-

[1] 1. *ad Cor.* 12. 9. [2] *Ps.* 44. 10. [3] *Jacobi* 1. 17. [4] *Cant.* 1. 4.

curremus: Tirami dietro a te, e noi correremo. Di maniera che il muoversi al bene da Dio solo deve procedere, come qui si spiega; ma il correre, che si è l'operare, Dio e l'Anima unitamente il fanno; e perciò non dice, ch'egli solo nè ch'ella sola correranno, ma ambedue correremo.

250. Questo versetto s'intende assai propriamente della Chiesa e di Cristo, ragionando con esso la Chiesa sua Sposa, e dicendogli: *Intreccieremo ghirlande*, intendendo per esse tutte le Sante Anime per mezzo di Cristo nella Chiesa generate; poichè cadauna di esse è come una ghirlanda adorna de' fiori delle virtù e dei doni; e tutte insieme accoppiate formano una ghirlanda al capo di Cristo Sposo. Si ponno similmente intendere sotto il nome di belle ghirlande quelle che con altro nome chiamansi Laureole, fatte pure per mano di Cristo e della Chiesa, e son di tre classi. La prima di bellezza e di bianchi fiori composta, che sono tutte le Vergini, ciascuna colla sua Laureola di Virginità; le quali poi unite formeranno una Laureola da mettere sul capo di Cristo Sposo. La seconda Laureola è tessuta dei luminosi fiori de' Santi Dottori, ciascun de' quali ha la sua Laureola di dottrina; e tutti insieme intreccieranno una Laureola da soprapporre a quella delle Vergini sul capo di Cristo. La terza intrecciata delle incarnate viole dei Martiri, ciascheduno pure colla sua Laureola del Martirio; ed essi tutti unitamente faranno una Laureola, che perfezioni l'altra, sul capo dello Sposo Cristo collocata. Colle quali tre ghirlande comparirà egli sì abbellito, ed a vedersi grazioso, che si dirà in Cielo ciò che dice la Sposa nei Cantici: [1] *Egredimini, & videte, filiæ Sion, Regem Salomonem in diademate, quo coronavit illum mater sua in die desponsationis illius, & in die lætitiæ cordis ejus.* Uscite, o figliuole di Sionne, e mirate il Re Salomone con la corona in capo, di cui lo cinse sua Madre nel giorno de' suoi sponsali, e nel dì dell'allegrezza del suo cuore. Dice adunque: Queste ghirlande

Nell' amor tuo fiorite.

251. Il fiore, che hanno le opere buone e le virtù, si è la grazia ed il vigore, che prendono dall'amor di Dio, senza il quale non solo non fioriranno, ma sarebbero tutte secche e senza valore negli occhi di Dio, quantunque fossero umanamente perfette. Perchè però infonde egli la sua Grazia e l'amore, sono l'opere nel suo amore fiorite.

Intreccierem, con un mio crine unite.

252. Questo suo capello è la di lei volontà e l'amore, che al Diletto ella porta; il quale amore ha e fa l'uffizio del filo nella ghirlanda. Imperciocchè siccome il filo lega e connette i fiori; così l'amore dell'Anima strigne e addatta in lei le virtù, e ve le sostenta: dicendo S. Paolo, [2] che la Carità è il vincolo e il legame della perfezione. Per modo che in questo amore dell'Anima stanno le virtù e i doni soprannaturali tanto necessariamente uniti, che se l'amore, a Dio mancando, venisse meno, si slegherebbero tosto tutte le virtù, e dall'Anima si sbandirebbero: in quella guisa appunto come strappandosi il filo della ghirlanda, caderebbero i fiori. Non basta dunque, che Dio ne ami per infonderne le virtù; ma è duopo che noi pure amiamo lui per riceverle e conservarle. Nomina un sol crine e non molti per insinuarci, che già il suo volere riposa in lui solo, ed è staccato da tutti gli altri capelli, che sono gli stranieri ed alieni amori. Con le quali parole magnifica assai il valore e il pregio di queste ghirlande delle virtù; perchè quando l'amore è unico e stabile in Dio, qual da essa è ora descritto, le virtù stesse sono perfette, e compiute, e nell'amor di Dio mol-

[1] *Cant.* 3. 11. [2] *ad Coloss.* 3. 14.

molto fiorite: essendo allora inestimabile l'amore, che all'Anima porta, siccome ella medesima lo prova.

253. Se io però volessi intendere la bellezza dell'intrecciamento, che formano fra loro questi fiori delle virtù e questi smeraldi, o far motto della fortezza e maestà, che l'ordine e la giacitura loro pongono nell'Anima, e dell'eccellenza e grazia, che vi aggiugne questo vestimento di varietà, non troverei parole nè sensi onde spiegarmi. Conciosiachè se del Demonio pronunzia Dio nel libro di Giobbe:[1] *Corpus illius quasi scuta fusilia, compactum squamis se prementibus. Una uni conjungitur, & ne spiraculum quidem incedit per eas*. E rende così: Il suo corpo si rassomiglia agli scudi di metallo gettato, guernito di squame tanto fra di loro strette, che l'una all'altra si unisce a segno di non lasciarvi per esse neppur l'aria passare. Che se il Demonio di tanta fortezza è fornito, perchè coperto è di malizie fra loro connesse e ordinate, (le quali per le scaglie del suo corpo si prendono) che si dice paragonarsi agli scudi di fuso metallo; essendo ogni malizia in se medesima una vera debolezza: qual sarà poi il valore di quest'Anima vestita tutta di forti virtù, sì ben connesse e intrecciate fra loro, che non può darsi fra esse nè schifezza nè imperfezione veruna: aggiugnendo piuttosto ciascheduna colla propria fortezza nuova forza all'Anima, e colla propria bellezza nuova avvenenza, e col suo valore e pregio arricchendola, e colla sua maestà accrescendole Signoria e grandezza. Quanto maravigliosa dunque sarà ad un guardo spirituale quest'Anima Sposa nella bella comparsa di questi doni alla destra del Re suo Sposo! Son pur belli i tuoi passi fatti con tali calzari, o figliuola del Principe! dice il suo Sposo nei Cantici:[2] *Quam pulchri sunt gressus tui in calceamentis, filia Principis!* La chiama del Principe figliuola per dinotare il Principato, che qui possiede: e quando le dà il nome di bella nei calzari, che sarà poi a considerarne il vestito? Perchè poi non solo ammira la sua avvenenza nella veste di tali fiori; ma lo sorprende ancora la forza e il potere, che acquista dalla positura ed ordine loro unito alla interposizione degli smeraldi, cioè d'innumerabili doni; dice eziandio di lei nelle stesse Canzoni lo Sposo: *Terribilis, ut castrorum acies ordinata*[3]. Cioè: Tu sei formidabile, come un esercito accampato. Imperciocchè queste virtù e doni di Dio quanto col loro spirituale odore ricreano, tanto essendo nell'Anima unite, colla lor sostanza dan forza. Che perciò allorchè la Sposa era nei Cantici languida e inferma d'amore per non esser giunta a unire ed intrecciare questi fiori e smeraldi col capello del suo amore; desiderando ella di fortificarsi colla sopraddetta unione e accoppiamento loro, la chiedeva colle seguenti parole:[4] *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo*. Vale a dire: Fortificatemi con fiori, e fatemi di mele un sostegno, perchè languisco d'amore. Intendendo per i fiori le virtù, e per le mele gli altri doni.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

254. CRedo che sia spiegato, come per l'intrecciamento di queste ghirlande poste nell'Anima vuole dichiararci nella superiore stanza la Sposa la divina unione d'amore che in un tale stato passa fra Dio e lei; poichè tra i fiori lo Sposo è il fior del campo e delle valli il giglio, com'egli stesso lo afferma:[5] *Ego flos campi, & lilium convallium*. Il crine poi dell'amore dell'Anima è, come abbiam detto,[6] quello che adatta ed unisce a lei questo fiore dei fiori: doven-

[1] *Jobi* 41. 5. & 7. [2] *Cant.* 7. 1. [3] *Cant.* 6. 3. [4] *Cant.* 2. 5. [5] *Cant.* 2. 1. [6] *sopra n.* 251.

vendosi a detto dell'Appostolo [1] sopra tutte le cose serbar l'amore; poichè si è il nodo della perfezione, cioè della unione con Dio. E l'Anima è il fastello, dove posano queste ghirlande, siccome ella è il soggetto di questa gloria: non sembrando più l'Anima ciò ch'era da prima, ma il medesimo perfetto fiore colla perfezione e bellezza di tutti i fiori. Imperciocchè con tanta forza lega i fiori a Dio e all'Anima questo filo d'amore, e li strigne insieme, che li trasforma e rende una sola cosa per via d'amore; per modo che, quantunque sostanzialmente siano diversi, nella gloria però e nella comparsa l'Anima sembra Dio, e Dio l'Anima. Tale si è questa mirabile unione, e di quanto ne può mai dirsi maggiore. Di essa ne adombra qualche parte ciò che dice la Scrittura nel primo libro de' Regi dell'amore, che portava Gionata a Davidde, il quale era sì grande, che l'Anima dell'uno a quella dell'altro si conglutinò. *Anima Jonathæ conglutinata est animæ David*. [2] Se dunque l'amor d'un uomo ad un altro fu tanto forte, che potè le Anime loro conglutinare; qual sarà la virtù conglutinativa, che spiegherà nell'Anima col suo Sposo Dio l'amore, che porta essa al medesimo Dio: essendo qui Dio il principale amante, che colla onnipotenza del suo innabissante amore assorbe l'Anima in se con più efficacia e forza, che non farebbe un torrente di fuoco una goccia di mattutina rugiada, che suol volare disfatta in aria. Laonde il crine, che questa opera dell'unire eseguisce, converrà senza dubbio che sia molto forte e sottile, quando con tanta forza penetra le parti che annoda; e perciò descrive l'Anima nella seguente stanza le proprietà di questo vago capello, dicendo:

STANZA XXXI.

Da quel, che contemplasti
Solo crine ondeggiar sul collo mio,
Sul mio collo il mirasti,
Preso fosti e legato,
E in un degli occhi miei ti sei piagato.

DICHIARAZIONE.

255. TRe cose vuol dire l'Anima in questa stanza. La prima è spiegare, che quell'amore, in cui stanno le virtù unite, non è altro che un amor forte; poichè a vero dire tale esser deve per conservarle. La seconda è, che Dio restò molto preso da questo suo crine d'amore, vedendolo solo e forte. La terza è, che grandemente Iddio s'innamorò di essa, veggendo la purezza e la integrità della sua Fede.

Da quel, che contemplasti
Solo crine ondeggiar sul collo mio,

256. Il collo significa la fortezza, in cui dice che volava il crine dell'amore, per opera del quale sono intrecciate le virtù, ed è amore di fortezza; poichè a conservare le virtù non basta che sia solo, ma è di mestieri che egualmente sia forte, e niun contrario vizio possa guastare da niuna parte la perfezione della ghirlanda. Imperciocchè con tal ordine son legate a questo capello dell'amore dell'Anima le virtù, che se una se ne rompesse, subito, come s'è detto, [3] mancherebbero tutte; perchè le virtù siccome dove ve n'è una, vi sono tutte, così dove una manca, mancano tutte. Aggiugne che volava sul collo, perchè l'Anima essendo forte, vola questo amore di Dio con gran forza e leggierezza senza trattenersi in alcuna cosa. E in quella guisa appunto che sul collo agita l'aria, e fa volare il capello, non altrimenti l'aura dello Spirito Santo muove e solleva l'amor forte, acciocchè spicchi de' voli a Dio: non ope-

[1] *ad Coloss.* 3. 14. [2] 1. *Reg.* 18. 1. [3] *stanza* 30. *n.* 251.

operando nè producendo i loro effetti le virtù, quantunque vi siano nell'Anima, senza questo Divino vento, che muove le potenze ad esercitarsi nel Divino amore. Esprimendo poi, che il Diletto contemplò a volare sul suo collo questo capello, ne dà ad intendere quanto ami Dio l'amor forte; poichè contemplare è un riguardare molto particolarmente con attenzione e stima di ciò che si mira; e l'amor forte fa, che Dio fissamente gli occhi rivolga a contemplarlo.

Sul mio collo il mirasti.

257. Il che dice l'Anima perchè intendiamo, che non solo apprezzò e stimò Dio questo amore, vedendolo solo, ma che del pari l'amò, vedendolo forte; poichè il mirare di Dio è lo stesso che amare, siccome il considerare di lui abbiam detto che consiste nello stimar ciò che considera. Ritorna in questo verso a ripetere il collo, dicendo del crine: *sul mio collo il mirasti*, essendo questa giusta il sopraddetto la cagione, onde l'amò molto, cioè il vederlo forte; ed è lo stesso come se dicesse: lo amasti scoprendolo forte senza pusillanimità nè timore, e solo senz'altro amore volarsene con leggerezza e fervore. Sin qui non aveva Dio mirato questo capello per restarne preso, non avendolo veduto solo e dagli altri capelli distaccato, cioè dagli altri amori, affetti, e gusti, ai quali unito non volava solo sul collo della fortezza: ma dappoichè colle mortificazioni, fatiche, e tentazioni, e colla penitenza venne a staccarsi e rendersi forte a tal segno, che nè per qualsivoglia forza nè per occasione alcuna si spezza; allora Iddio lo mira, e lo prende, e lega con esso i fiori di questa ghirlanda, essendo già abbastanza sodo per tenerli nell'Anima uniti. Ma quali siano, e come si formino queste tentazioni e travagli, e fin dove arrivino, perchè possa l'Anima toccare questa fortezza d'amore, in cui Dio all'Anima si unisce, si è descritto nella Notte Oscura, [1] ed alquanto se ne dirà nella dichiarazione delle quattro stanze, che cominciano: *O fiamma d'amor viva:* [2] per le quali pene avendo quest'Anima passato, giunse a tal grado d'amor di Dio, che già la Divina unione si meritò; e quindi soggiugne tosto:

Preso fosti e legato,

258. O cosa degna d'ogni estimazione ed allegrezza, che resti Dio preso da un capello! La cagione di sì preziosa prigionia è l'aver Dio voluto fermarsi a mirar il volo di questo capello sul collo, come dicono i versi precedenti; poichè giusta il sopraddetto il mirare di Dio è lo stesso che amare; e se egli per sua grazia e misericordia non ci mirasse ed amasse prima, e al dire di S. Giovanni [3] non si abbassasse, niuna presa sarebbe in lui il volo del crine del nostro abbietto amore: non avendo egli un sì basso volo, che arrivasse il nostro amore a prendere questo Divino uccello di alte ruote, e provocarlo a mirarci, ed eccitare, e sollevare il volo del nostro amore, dandogli valore e forza degna di se, se nol mirasse. Ma egli medesimo si prese al volo del crine, cioè egli medesimo se ne appagò e lo aggradì, e in tal guisa restò preso, rendendo questo senso il dire: *Sul mio collo il mirasti, preso fosti e legato.* Essendo cosa molto credibile, che un uccello di basso volo possa ghermire l'Aquila reale di sollevate piume, s'ella cala giù, e vuole esser presa. Segue poi:

E in un degli occhi miei ti sei piagato.

259. Intendesi qui per l'occhio la Fede, dicendo un solo, e che in quello si piagò; perchè se la Fede e la fedeltà dell'Anima verso Dio non fosse sola, ma con qualche altro riguardo o compiacimento mescolata, non arriverebbe all'effetto di piagar Dio d'amore. Così un sol occhio dev'esser quello, ond'è piagato, siccome un sol crine, onde resta preso il Diletto. Ora

[1] *Lib. 2. c. 24. n. 158.* [2] *stanza 2. n. 29.* [3] *Joann. 4. 10.*

Ora è sì stretto l'amore, con cui lo sposo si affeziona alla Sposa per questa unica fedeltà, che vede in lei; che se dal capello dell'amore di essa è colto, per l'occhio della sua Fede strigne con più forte nodo il suo laccio, e lo rende piaga d'amore per la tenerezza grande di affetto, che ad essa porta, e consiste in farla sempre più crescere nel suo amore.

260. Una medesima cosa del capello e dell'occhio dice lo Sposo nei Cantici alla sua Sposa: [1] *Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum, & in uno crine colli tui.* Tu mi piagasti il cuore, Sorella e Sposa mia, e me lo piagasti in un de' tuoi occhi, e in un solo crine del tuo collo. Nelle quali parole ripete due volte, che gli fu piagato il cuore, cioè a dire coll' occhio e col capello; e perciò l'Anima nella presente stanza fa menzione dell'uno e dell'altro, perchè in ciò significa l'unione, che ha con Dio secondo l'intelletto e la volontà, assoggettandosi l'intelletto alla Fede significata dall'occhio, e la volontà all'amore. Di una tale unione si gloria qui l'Anima, e grazie al suo Sposo ne rende d'un tal favore, siccome di sua man ricevuto; avendo in gran pregio, ch'abbia egli voluto compiacersi e prendersi nel suo amore. Intorno a ciò potrebbesi considerare il godimento, l'allegrezza, e il piacere che proverà l'Anima con un tal prigioniero; poichè da tanto tempo ella, siccome di lui innamorata, era sua prigioniera.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

261. Grande si è il potere e la ostinazione dell'amore; poichè il medesimo Dio prende e lega. Felice quell'Anima che ama, e tiene Dio suo prigioniero e pieghevole a tutto ciò ch'ella vorrà; essendo egli di tal qualità, che se lo pigliano dal canto dell'amore e del bene, lo faranno a lor talento operare; ma a procedere d'altra maniera non vagliono preghiere e potere con lui, per quanto si tenti l'estremo: per via d'amore però con un sol capello lo legheranno. Il che l'Anima conoscendo, e che sopra i suoi meriti d'assai le ha fatto sì distinte grazie d'innalzarla ad un sì alto amore con pegni tanto doviziosi di doni e di virtù; perciò tutto a lui nella seguente stanza attribuisce. *

STANZA XXXII.

Qualor mi vagheggiavi,
In me sua grazia il tuo guardo imprimea;
Quindi vie più mi amavi,
E degno il mio si fea,
Quello adorare in te, che in te vedea.

DICHIARAZIONE.

262. È proprietà del perfetto amore non volere ammettere, nè prender nulla per se, nè cosa alcuna a se attribuire, ma tutto a chi si ama; ed avverandosi ciò ne' bassi nostri amori, quanto più dovrebbe seguire in quello di Dio, in cui che così segua tanto ne obbliga la ragione. Onde perchè nelle due stanze passate sembra che la Sposa attribuisca a se qualche cosa, come sarebbe a dire, ch'ella al suo Sposo unita intreccierebbe le ghirlande con un proprio capello tessute, opera infatti di non poco momento e stima; e con dire in appresso e gloriarsi, che da un suo capello era stato preso lo Sposo, e da un suo occhio piagato, nelle quali parole mostra pure di ascriversi un merito singolare: vuole ora nella presente stanza dichiarare la sua intenzione, e togliere di mezzo l'inganno, che in ciò potrebbesi incorrere. Con sollecitudine adunque e timore,

[1] Cant. 4. 9.

re, che non si rifonda in se qualche virtù e merito, e perciò si ascriva a Dio meno di quello che se gli deve, ed ella desidera, tutto in lui derivando, ed allo stesso tempo ringraziandolo, gli dice che la cagione d'essersi egli preso dal capello del suo amore, e piagato dall'occhio della sua Fede, fu perchè le fece egli la grazia di mirarla con affetto, onde la rendette graziosa ed aggradevole a se medesimo; e che per questa grazia e virtù da lui ricevuta meritò il suo amore, e fu fatta degna d'acquistare in se valore per adorare d'una maniera aggradevole il suo Diletto, e far opere degne della sua grazia e del suo amore. Dice pertanto:

Qualor mi vagheggiavi,

263. Vale a dire con amoroso affetto, poichè già dicessimo, [1] che qui il mirar di Dio è amare.

In me sua grazia il tuo guardo imprimea.

Per gli occhi dello Sposo s'intende qui la sua misericordiosa Divinità, la quale piegandosi all'Anima con pietà, imprime ed infonde in essa il suo amore e la sua Grazia, con cui l'abbellisce tanto e la innalza, che della medesima Divinità la costituisce consorte. Dice adunque l'Anima vedendo la dignità e l'altezza, in cui Dio l'ha collocata:

Quindi vie più mi amavi,

264. Questo amare vie più aggiugne all'amare semplicemente, ed è come un amare doppiamente, cioè per due titoli e ragioni. Onde in questo verso dichiara l'Anima i due motivi e le due ragioni dell'amore, che lo Sposo le porta, per le quali non solo l'amava, siccome preso da un suo capello, ma vie più l'amava, da un suo occhio piagato. Ella riferisce in questo verso la ragione, perchè d'una sì stretta guisa le accrebbe il suo amore, e fu perchè volle mirandola darle grazia per compiacersi di lei, infondendole l'amore del suo capello, e formando la Fede dell'occhio suo colla sua Carità. Dice *quindi vie più mi amavi*, perchè il collocare Dio nell'Anima la sua Grazia è un renderla degna e capace del suo amore, ed equivale al dire: Perchè tu in me ponesti la tua Grazia, la quale era una degna caparra del tuo amore, perciò vie più mi amavi, cioè mi comunicavi Grazia maggiore. Una medesima cosa dice S. Giovanni: [2] *Dat gratiam pro gratia*. Che vuol dire: Dà la Grazia in corrispondenza d'un altra Grazia che ha dato, ed è il conferire una maggior Grazia; perchè senza la Grazia non si può meritare la sua Grazia.

265. Per intendimento di ciò è da notarsi, che siccome non ama Dio cosa alcuna fuori di se; così niuna cosa ama più altamente di se, amando ogni cosa per se. Quindi è che l'amore ha ragione di fine, e perciò non ama egli le cose per quello che sono in se stesse. Che Dio pertanto ami l'Anima è lo stesso quanto metterla in certa maniera dentro se stesso, uguagliandola a se, e per conseguenza ama l'Anima in se con seco del medesimo amore, ond'ama se stesso, seguendone che in cadauna opera, per quanto è fatta in Dio, merita l'Anima l'amor di Dio; perchè ad una tal Grazia ed altezza sublimata in ogni atto merita il medesimo Dio. A questo fine dice incontanente:

E degno il mio si fea

266. Significa: in questo favore e nella Grazia, che mi fecero gli occhi della tua misericordia, allorchè mi guardavi, rendendomi aggradevole agli occhi tuoi, e degna d'essere da te veduta, meritò il mio guardo

Quello adorare in te, che in te vedea.

267. E vale quanto il dire: Le potenze dell'Anima mia, o mio Sposo, che sono gli occhi, con cui puoi essere da me veduto, meritarono d'alzarsi a rimirarti: le quali potenze per l'addietro fra la miseria dell'abbietto

[1] *stanza 31. n. 256.* [2] *Joann. 1. 16.*

lor modo di operare e della natural facoltà si stavano scadute e depresse. Conciosiachè il poter l'Anima mirar Dio è lo stesso che operare in Grazia di lui; e quindi meritavano le potenze dell'Anima nell'adorarlo, perchè adoravano in Grazia del suo Dio, mediante la quale ogni operazione è meritoria. Illuminate adunque ed innalzate dalla sua Divina Grazia e dal suo favore, adoravano ciò che in lui già vedevano, e che per lo passato a cagione della loro cecità e bassezza non vedevano. Che poi si era quel che ormai vedevano? Era grandezza di virtù, abbondanza di soavità, ed immensa bontà, amore, e misericordia in Dio, ed innumerabili benefizj, che avea da lui ricevuti, così in questo stato tanto a Dio prossimo, come quando non vi era ancor giunta. Tutto ciò già meritavano di adorare degnamente gli occhi dell'Anima; perchè già erano graziosi ed aggradevoli allo Sposo, il quale non solo non meritavano prima di adorare, nè di vedere, ma nè anche di considerare cosa alcuna ad esso spettante: grande essendo la rozzezza e cecità dell'Anima, che non vive in Grazia.

☞ 268. V'è molto qui da riflettere, e molto più da dolersi, vedendo quanto è lontana l'Anima dal fare le cose, alle quali è obbligata, quando non la rischiara l'amor di Dio; poichè essendo ella obbligata a conoscere queste ed altre cose, e le innumerabili grazie sì temporali come spirituali, che da esso ha ricevuto, e ad ogni punto riceve; e dovendolo adorare e servire con tutte le sue potenze senza riposo in corrispondenza di tali benefizi, non solo nol fa, me neppur merita di mirarlo, nè fa stima alcuna di lui, a tal segno arrivando la miseria di coloro, che vivono, o per meglio dire si stanno morti nel peccato.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

269. A Maggior chiarezza delle sopraddette cose, e dell'altre che si diranno, è da sapersi che lo sguardo di Dio quattro beni nell'Anima produce; e sono purificarla, abbellirla, arricchirla, e illuminarla, alla guisa del Sole, il quale co' suoi raggi asciuga, riscalda, fa bello, e risplende. Ora dopo che ha posto Dio nell'Anima questi tre ultimi beni, essendogli per essi l'Anima molto cara, non si ricorda più della schifezza e del peccato, in cui giaceva, siccome lo dice per Ezechiello: [1] *Omnium iniquitatum ejus, quas operatus est, non recordabor*. Così avendo una volta da essa sbandita la colpa, e tolta ogni bruttura, non gliela getta più in faccia, nè lascia perciò di farle maggiori grazie; non giudicando egli due volte una cosa: [2] *Non vindicabit bis in idipsum in tribulatione*. Sebbene però si dimentica Iddio della malvagità e del peccato, rimesso una volta che sia; non è convenevole all' Anima il dimenticarsi de' suoi primi falli, dicendo il Savio: [3] *De propitiato peccato noli esse sine metu*. Non lasciar di temere intorno le perdonate colpe, e ciò per tre ragioni. Prima per aver sempre argomento di non presumere. La seconda per aver materia di sempre ringraziare. La terza perchè le serva di mezzo a più confidare per più ricevere. Imperciocchè se stando in peccato tanto bene da Dio ricevette; quanto maggiori grazie potrà sperare, essendo già libera dal peccato, e fra sì copiosi beni d'amor di Dio collocata.

270. Ricordandosi adunque l'Anima a questo passo di tutte le ricevute misericordie, e vedendosi in sì gran dignità posta a fianco dello Sposo, se ne rallegra altamente con piacere, gratitudine, ed amore; a ciò molto aiu-

[1] *Ezech.* 18. 22. [2] *Nah.* 1. 9. *juxta* 70. [3] *Eccl.* 5. 5.

aiutandola la memoria di quel primo suo stato sì basso e lordo, in cui non solo non meritava, nè degna era che Dio la guardasse, ma che neppure colla sua bocca il nome di lei articolasse, secondo che per lo Profeta Davidde l'afferma: [1] *Nec memor ero nominum eorum per labia mea*. Laonde conoscendo che per la sua parte non ha ragione alcuna, nè la può avere, perchè Dio la mirasse ed esaltasse, ma solo dal canto di lui, cioè la bella sua Grazia e la gratuita volontà; perciò attribuendo a se ogni miseria, e al Diletto tutti i beni che possiede, e vedendo che in riguardo loro merita ormai ciò che prima non meritava, prende animo e ardire per chiedere la continuazione della Divina spirituale unione, in cui le vada quelle grazie moltiplicando, che spiega nella stanza seguente.

STANZA XXXIII.

Ben mio, deh non sprezzarmi;
Se foschi trovi in me neri colori.
Or tu ben puoi mirarmi,
Se da che mi mirasti,
Grazia, vezzo, beltade in me lasciasti.

DICHIARAZIONE.

271. ANimandosi ormai la Sposa, e se medesima stimando per i pegni e le grazie dal suo Diletto ricevute; e considerando che per essere cose di lui, quantunque ella da se di basso pregio sia, e non meriti alcuna stima, la merita almeno per esse: fa coraggio col suo Diletto, e gli dice che non voglia più tenerla in poco conto nè disprezzarla; perchè se per l'addietro lo meritavano la bruttezza della sua colpa e la bassezza di sua natura: già dopo che la mirò egli per la prima volta, e l'adornò di sua Grazia, e della sua bellezza la vestì, può ben la seconda ed altre volte ancora mirarla, accrescendole grazia e beltà; poichè v'è ragione e causa a ciò sufficiente, se la guardò, quando non lo meritava punto, e non ne aveva alcuna disposizione.

Ben mio, deh non sprezzarmi;

272. Non dice questo, perchè voglia l'Anima essere in qualche pregio tenuta; quando piuttosto i disprezzi e i vituperj sono di grande stima e piacere a chi daddovero ama Dio; ma perchè conosce, che dal suo canto non merita altra cosa, sibbene per la Grazia e doni che da Dio riceve, secondo che va ella spiegando e dicendo:

Se foschi trovi in me neri colori.

273. Vale a dire: che, se in avanti graziosamente guardandomi, trovasti in me bruttezza, e foschezza di colpe, e imperfezioni, e bassezza di natural condizione:

Or tu ben puoi mirarmi,
Se dacchè mi mirasti,

Dappoichè mi guardasti, togliendo da me questo fosco e disgraziato color della colpa, in cui io non era da vedere, e dandomi la prima Grazia: or tu ben puoi mirarmi, cioè posso ben io e merito ormai d'esser veduta, ricevendo una maggior Grazia dagli occhi tuoi; poichè con essi la prima volta non solo il fosco colore mi togliesti, ma fui eziandio fatta degna d'esser veduta, mentre col tuo amoroso guardo

Grazia, vezzo, beltade in me lasciasti.

274. Quello che ne' due antecedenti versi ha l'Anima detto, è per ispiegare quel che dice S. Giovanni [2] nel suo Vangelo, ed è che dà Iddio Grazia per Grazia; perchè vedendo agli occhi suoi l'Anima graziosa, si muove assai a comunicarle maggiori grazie, siccome con sua soddisfazione in essa soggiorna. Il che conoscendo Mosè, chiede a Dio una maggior grazia, volendonelo obbligare in virtù d'un'altra, che prima gli aveva fatta, e gli dice: [3] *Cum dixeris, novi te ex nomine, & invenisti gratiam coram me. Si ergo inveni gratiam in conspectu tuo, ostende*

[1] *Ps. 15. 4.* [2] *Joann. 1. 16.* [3] *Ex. 33. 16.*

de mihi faciem tuam. Ut faciam te, & inveniam gratiam ante oculos tuos. Cioè: Tu dici di conoscermi per nome, e ch'io ho incontrato d'aggradire nel tuo cospetto; mostrami adunque la tua faccia, perchè io ti conosca, e trovi grazia negli occhi tuoi. Perchè poi con una tal grazia riman l'Anima dinanzi a Dio ingrandita, onorata, ed adorna, come si disse, perciò è da lui ineffabilmente amata: di maniera che se prima d'essere in Grazia sua per se solo l'amava, ora che gode della sua Grazia, non l'ama unicamente per se, ma in riguardo di lei ancora. Quindi innamorato sentendosi della bellezza di lei, per mezzo degli affetti e delle operazioni dell'Anima acquistata, ora che di essi è fornita, sempre le va egli più amore e grazie comunicando; e quanto più di onore e di grandezze le aggiugne, tanto più si va di essa prendendo e innamorando. Così pure ne fa comprendere Dio, favellando per Isaia col suo amico Giacobbe: [1] *Ex quo honorabilis factus es in oculis meis, & gloriosus, ego dilexi te.* E s'interpreta: Dopo che sei divenuto d'onor degno e di gloria negli occhi miei, io ti ho amato. Il che equivale al dire: Dopo che gli occhi miei col guardarti t'infusero la Grazia, onde ti rendesti glorioso, e nel mio cospetto d'onor degno, hai meritato dalla mia liberalità grazie maggiori; perchè l'amarne Dio più significa il farne grazie più grandi. Questo medesimo spiega la Sposa nei Cantici, alle altre Anime dicendo: [2] *Nigra sum, sed formosa, filiæ Hierusalem*, alle quali parole vi aggiugne la Chiesa in suo nome: *Ideo dilexit me Rex, & introduxit me in cubiculum suum.* Io son nera, ma però bella, o figliuole di Gerusalemme; ond'è che mi amò il Re, e nell'interiore suo gabinetto m'introdusse. Come se dicesse: Anime, o voi, che tali grazie non sapete nè comprendete, non vi maravigliate, che il Re celeste me le abbia concedute sì grandi fino a pormi nel più intimo del suo amore; perchè quantunque io sia da me fosca, egli, dopo d'avermi la prima volta guardata, pose tanto sopra di me gli occhi suoi, che non si chiamò pago, finchè non mi sposò seco, e nel più interno letto del suo amore non m'invitò.

275. Chi potrà mai esprimere, sin dove poggino le grazie, onde il Signore un'Anima ingrandisce, allorchè applica a compiacersi di essa! Non v'è chi dirlo, nè chi immaginare lo possa; perchè alla fine opera da Dio per dimostrare chi egli è. Si può solamente dare in qualche modo ad intendere lo stile, che osserva Dio di andar sempre più comunicando a chi più ha, e che quanto lor distribuisce è moltiplicatamente a proporzione di ciò che prima l'Anima aveva, come si esprime il Vangelo dicendo: [3] *Qui enim habet, dabitur ei, & abundabit: qui autem non habet, & quod habet, auferetur ab eo.* Cioè: A chiunque avrà, sarà dato di più, finchè arrivi ad abbondare; ed a chi non ha, sarà tolto quel pure che ha. Così il danaro, che custodiva il servo al suo Signore non accetto, gli fu tolto e dato ad un altro, che ne aveva di più; acciocchè gli serbasse tutti insieme in grazia del suo Padrone [4]. Laonde accumula Dio i migliori e principali beni della sua casa, cioè della sua militante e trionfante Chiesa in colui, ch'è più suo amico, e li dispone per più onorarlo e glorificarlo; in quella guisa che una gran luce in se molte altre piccole ne assorbe. Similmente lo dimostrò il Signore nella sopraddetta autorità d'Isaia, secondo lo spirituale senso con Giacobbe favellando e dicendo: [6] *Ego Dominus Deus tuus, Sanctus Israel, & Salvator tuus, dedi propitiationem tuam Ægyptum, Æthiopiam, & Saba pro te .... & dabo homines pro te, & populos pro anima tua.* Il senso è: Io sono il tuo Signore Iddio, il San-

[1] *Isaiæ* 43. 4. [2] *Cant.* 1. 4. [3] *Matth.* 13. 12. [4] *Matth.* 25. 28. [6] *Isaiæ* 43. 3.

Santo d' Isfraello, il tuo Salvatore. Ho dato per tua propiziazione l'Egitto, e l'Etiopia e Saba per te; e darò gli uomini per tuo bene, e i popoli a vantaggio dell' Anima tua.

276. Ben puoi dunque, o Dio, mirar molto e pregiare l'Anima che guardi; poichè col tuo guardarla collochi in essa fregi e pegni tali, di cui tu ti fai bello e ti prendi. Per la qual cosa merita, dacchè la mirasti, che non una sola volta ma più fiate la rimiri; mentre, come dice nel libro di Ester lo Spirito Santo: Egli è degno d'un tal onore chiunque vuole il Re onorare:[1] *Hoc honore condignus est, quemcumque Rex voluerit honorare.*

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

277. GLi amichevoli doni, che fa lo Sposo all' Anima in questo stato, sono inestimabili; e le lodi e gli amorosi detti Divini, che bene spesso passano fra di loro, sono ineffabili. Ella s'impiega in lodarlo e ringraziarlo; ed egli in farla grande, ed esprimere le sue lodi, e renderle anche grazie: come può vedersi ne' Cantici, dove favellando egli con lei dice:[2] *Ecce tu pulchra es, amica mea, ecce tu pulchra es, oculi tui Columbarum. Ecce tu pulcher es, Dilecte mi, & decorus.* Vuol dire: Ecco che sei bella, o mia amica, ecco che sei bella, e gli occhi tuoi rassomigliano a que' della Colomba. Ai quali sensi essa risponde e dice: Ecco che tu sei bello e decoroso, ed altre molte grazie e lodi, che l'una all'altro ne' Cantici dice. Quindi nella passata stanza se medesima ella disprezza, chiamandosi fosca e brutta, e lui comenda di bello e grazioso; poichè colla sua occhiata lasciò in lei grazia e bellezza. Egli poi avendo in costume d'innalzare chi si umilia, mettendo gli occhi sopra di lei, com'ella ne lo pregò, nella seguente stanza si occupa in lodarla, appellandola non fosca, come si nomina ella, ma bianca Colomba, e lodandola per le buone proprietà, che in lei si trovano di Colomba e di Tortore. Dice adunque.

STANZA XXXIV.

La bianca Colombella
Col pacifico ramo all' arca riede.
E già la Tortorella
Sua compagnia bramata
Per le verdi riviere ha ritrovata.

DICHIARAZIONE.

278. QUegli che parla in questa stanza, è lo Sposo, e va cantando la purezza, che ha ella in questo stato, e le ricchezze e il premio, che ha conseguito per essersi disposta e affaticata nell'andare a lui. Canta pure la buona sorte, che ha corso, trovando il suo Sposo in questa unione; e ne spiega il compimento de' suoi desiderj, e il piacere, e il refrigerio, che in lui gode, terminati già i travagli di questa vita e del tempo andato. Dice pertanto:

La bianca Colombella

279. Chiama l'Anima una bianca Colombella per la bianchezza e purità che riportò dalla Grazia in Dio trovata. Le dà il nome di Colomba, perchè le vien dato anche ne' Cantici per dinotare la semplicità e mansuetudine di sua condizione e dell' amorosa contemplazione, in cui è posta. Perchè poi la Colomba non solo è semplice e mansueta senza fiele, ma è pur d' occhi chiari ed amorosi dotata; perciò affin d'accennare in essa lo Sposo questa proprietà d'amorosa Contemplazione, onde mira Dio, affermò negli stessi Cantici,[3] che aveva gli occhi di Colomba, della quale dice qui, che

Col pacifico ramo all' arca riede.

280. Fa qui lo Sposo comparazione dell' Anima alla Colomba dell' arca

[1] *Esther 6. 11.* [2] *Cant. 1. 14. & 15* [3] *Cant. 4. 1.*

ca di Noè, prendendo per figura di ciò, che in questo caso all'Anima è avvenuto, quell'andar e venire della Colomba all'arca. Imperciocchè siccome la Colomba andava e veniva all'arca, non trovando dove fra l'acque del Diluvio posare il piede; fin a tanto che se ne ritornò dopo ad essa con un ramo d'ulivo sul rostro in segno della misericordia di Dio, che fatte avea cessar le acque inondatrici della terra: non diversamente quest'Anima, che uscì dall'arca dell'onnipotenza di Dio, quando la creò, andando per l'acque del Diluvio dei peccati e delle imperfezioni, nè trovando in che il suo appetito riposare, sen' gia scorrendo e tornando per l'aria delle amorose ansietà all'arca del petto del suo Creatore; finchè di fatto terminasse di accoglierla in se: ed avendo già Dio fatte cessare le sopraddette acque delle imperfezioni sulla terra dell'Anima sua, col ramo d'ulivo, che significa la vittoria, per Divina clemenza e misericordia di tutte le cose riportata, fece ritorno a questo felice e perfetto raccoglimento sul petto del suo Bene, non solo superati avendo tutti i suoi nemici, ma ottenuto ancora il premio de' suoi meriti; poichè l'uno e l'altro nel ramo d'ulivo s'intende. Così la Colombella dell'Anima non solo ritorna ora all'arca del suo Dio bianca e monda, come da essa uscì, quando la creò, ma coll'accrescimento del ramo del premio e della pace conseguita nel vincere se medesima.

E già la Tortorella
Sua compagnia bramata
Per le verdi riviere ha ritrovata.

281. Adatta qui pure lo Sposo all'Anima il nome di Tortorella; perchè in questo fatto di rintracciare lo Sposo si rassomigliò alla Tortorella, quando il desiderato consorte non ritrova. Per intender ciò deve sapersi quel che della Tortorella si dice, ed è che quando ha il compagno perduto, non posa più su i verdi rami, nè beve all'acqua chiara e fresca, nè sotto alcuna ombra si adagia, nè ad altra compagnia si unisce; accompagnandosi però con lui, tosto di tutto ciò si compiace. Ciascheduna di queste proprietà si scopre nell'Anima; ed è necessario che vi sia, perchè possa giugnere a questa unione ed all'accoppiamento del suo Sposo; poichè le conviene con tanto amore e sollecitudine camminare, che non posi il piede dell'appetito sul verde ramo di qualche piacere, nè voglia bere alle chiare acque di qualche onore e mondana gloria, nè le voglia assaggiare fresche con qualche refrigerio e consolazione temporale, nè si voglia mettere all'ombra di alcun favore o protezione di creatura; non volendo riposar punto in cosa alcuna, nè accompagnarsi con altri affetti, e gemendo nella solitudine di tutte le cose fino a ritrovare con una perfetta soddisfazione il suo Sposo.

282. E perchè quest'Anima prima di giugnere a un tale stato, andò con grande amore in traccia del suo Diletto, di niuna cosa soddisfacendosi senza di lui; canta qui il medesimo Sposo il fine delle fatiche di lei e l'adempimento delle sue brame, dicendo che già la Tortorella si è avvenuta per le verdi riviere nel compagno desiderato; ed è lo stesso che dire: Già l'Anima Sposa sul verde ramo si adagia, e già beve all'acqua chiara d'una assai alta Contemplazione e Divina Sapienza, e si rinfresca pel refrigerio e godimento, che prova in Dio; e si mette ancora sotto l'ombra del suo riparo e favore, che tanto aveva bramato. Per la qual cosa ella è consolata, e pasciuta, e saporitamente e divinamente ristorata, com'ella medesima ne' Cantici se ne rallegra dicendo: [1] *Sub umbra illius, quem desideraveram, sedi, & fructus ejus dulcis gutturi meo.* Cioè: sotto l'ombra di colui, che avea desiderato, mi assisi, ed il suo frutto alle mie fauci è dolce.

AN-

[1] *Cant.* 2. 3.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

283. VA proseguendo lo Sposo a spiegare il contento, che prova per lo bene, che ha conseguito la Sposa col mezzo della solitudine, in cui prima elesse di vivere, ed è una stabilità di pace e d'immutabil bene. Conciosiachè quando giugne l'Anima a confermarsi nella quiete dell'unico e solitario amore dello Sposo, come ha fatto questa, di cui parliamo, si forma un sì gustoso stabilimento d'amore in Dio e di Dio in lei, che non ha mestieri d'altro mezzo nè di maestri, che la guidino a lui; perchè già Dio è divenuto sua guida e luce, adempiendosi in lei ciò che promise per Osea, dicendo: [1] *Ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor ejus.* E si spiega: Io la condurrò in solitudine, e quivi al suo cuore favellerò. Colle quali parole significa, che nella solitudine si comunica ed unisce coll'Anima; perchè il favellarle al cuore è lo stesso che soddisfarlo, e questo non si appaga con meno di Dio.

* Perciò dice lo Sposo:

STANZA XXXV.

Nel deserto vivea,
E nel deserto il nido suo ripose;
Colà scorta le fea
Da sola a sol l'Amato, (to.
Pur nel deserto anch' ei d'amor piaga-

DICHIARAZIONE.

284. DUe cose fa in questa stanza lo Sposo. La prima si è di lodare la solitudine, in cui per l'addietro ha voluto l'Anima vivere, dicendo che fu un mezzo per in essa trovare e godere del suo Diletto a solo, libera da tutte le pene e fatiche, che avanti soffriva. Perchè siccome ha ella voluto perseverare nella solitudine d'ogni gusto, e consolazione, ed appoggio delle creature per arrivare alla compagnia ed unione del suo Bene: così meritò di possedere la pace della solitudine nel suo Diletto, in cui riposa lontana e sola da tutte le sopraddette molestie. La seconda è il dire, che avendo ella cercato di restar sola fra tutte le create cose per amore del suo Caro, egli stesso di lei innamorato a riflesso di questa sua solitudine ne ha preso pensiero; ricevendola nelle sue braccia, pascendola in se di tutti i beni, e guidando il suo spirito alle superne cose di Dio. Nè solamente dice, ch'egli è ormai la sua guida, ma che lo fa da se solo senz'altri mezzi nè d'Angeli, nè d'uomini, nè di forme, nè di figure; in quanto che per via di questa solitudine ha ella ottenuta una vera libertà di spirito, e non si lega a veruno di questi mezzi.

Nel deserto vivea.

285. La sopraddetta Tortorella, ch'è l'Anima, vivea in solitudine, prima che rinvenisse il Diletto in questo stato d'unione; perchè all'Anima, che brama Dio, non apporta consolazione la compagnia di qualsivoglia cosa; anzi non ritrovandolo, tutto le reca e cagiona maggior solitudine.

286. La solitudine, in cui prima vivea, era un volere esser priva per lo suo Sposo di tutte le cose e dei beni del mondo, come della Tortorella abbiam detto,[2] proccurando di rendersi perfetta, e acquistando una perfetta solitudine, in cui si passa alla unione del Verbo e per conseguenza ad ogni refrigerio e riposo, il quale è qui significato dal nido, di cui fa menzione. Egli è lo stesso adunque come se dicesse: In questa solitudine, dove per l'addietro viveva, esercitandosi in essa con travaglio ed angustia, perchè non era perfetta, in questa, dico, ha messo ora il suo riposo e refrigerio; perchè già in Dio l'ha perfettamente acquistata. Laonde parlando spiritualmente

[1] *Oseæ 2. 14.* [2] *stanza 34. n. 280.*

te Davidde esprime così. *Etenim passer invenit sibi domum, & turtur nidum sibi, ubi ponat pullos suos.* [1] Che vuol dire: Per verità il Passero si ha trovato l'abitazione, e la Tortora il nido da riporvi i suoi pulcini, cioè il riposo in Dio, in cui render paghi i suoi appetiti e le proprie potenze.

Colà scorta le fea

287. E si spiega: in questa solitudine, che gode l'Anima di tutte le cose, ed in cui sola con Dio si vive, egli alle Divine cose la guida, la muove, e l'innalza: vale a dire il suo intelletto alle Divine cognizioni, siccome già d'altre contrarie e pellegrine intelligenze spogliato e nudo. Muove pur liberamente a Dio la sua volontà, perchè trovasi ormai dalle altre affezioni sciolta e sola. Riempie eziandio di Divine notizie la sua memoria, perchè anch'essa delle altrui immaginazioni e fantasie è priva e vota. Infatti non prima sgombra l'Anima queste potenze, e di tutte le inferiori cose, e dal riguardare con proprietà le superiori le vota, lasciandole sole senza di queste; che Dio immediatamente delle invisibili e Divine cose le ricolma, e Dio è quegli, che in questa solitudine le fa scorta, dicendo lo stesso anche S. Paolo de' perfetti: [2] *Spiritu Dei aguntur*, cioè che dallo Spirito di Dio sono mossi, ed è quanto dire: *Colà scorta le fea*

Da sola a sol l'Amato,

288. Vuol dire che non solo la guida nella solitudine di se stessa, ma che egli medesimo è quegli, che a solo e senza alcun altro mezzo opera in essa: essendo tale la proprietà di questa unione dell'Anima con Dio nel Matrimonio Spirituale, che opera Dio in essa, e se le comunica da se solo, e non già per mezzo d'Angeli, nè per via di qualche attitudine naturale; poichè i sensi esterni ed interni, e tutte le creature, ed anche la stess'Anima giovano molto poco, siccome fanno l'uffizio di parti nel ricevere queste insigni sovrannaturali grazie, che Dio in un tale stato concede: anzi perchè non cadono sotto l'abilità, e gli atti naturali, e la diligenza dell'Anima, egli da se le opera in lei. La ragione si è, perchè a norma del sopraddetto la trova sola, e perciò dar non le vuole altra compagnia, nè ad altri che a se medesimo affidarla. Ella è non meno convenevol cosa, che avendo già l'Anima lasciato il tutto, e per ciascun mezzo oltre passata, salendo sopra il tutto a Dio, egli medesimo le sia di guida e di mezzo a se stesso; ed essendo ormai salita l'Anima sopra tutto, e postasi in solitudine di tutto, non più le giovi nè serva cosa alcuna per ascendere, se non se il medesimo Verbo Sposo, il quale ardentemente di essa innamorato vuol da se solo le sopraddette grazie conferirle. Dice adunque in appresso:

Pur nel deserto anch' ei d' amor piagato.

289. Si sottintende della Sposa. Conciosiachè oltre l'amar molto che fa lo Sposo la solitudine dell'Anima, è assai più dal di lei amore ferito per aver ella voluto restarsi di tutte le cose priva, siccome dell'amore di lui piagata. Quindi egli non volle lasciarla sola; anzichè da lei ferito rispetto alla solitudine, in cui per suo amore si pose, vedendo che non si appaga d'altro, egli solo così la guida, traendola ed assorbendola in se: lo che non sarebbe in lei, se non l'avesse nella spirituale solitudine ritrovata.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

290. Ella è una strana proprietà quella degli amanti, che si compiacciono più di godersi a solo lungi da tutte le creature, di quello che con qualche compagnia. Imperciocchè, quantunque stiano insieme, se vi è qual-

che

[1] *Ps.* 83. 4. [2] *ad Rom.* 8. 14.

che altra persona ivi presente, ancorchè non abbiano da trattare nè da parlare di cose, che non siano indifferenti all'esser quella o presente o lontana: e la medesima estera compagnia non favelli nè tratti di cosa alcuna; nulladimeno basta che stia ivi, perchè non si godano con sapore. E la ragione si è, perchè l'amore, siccome è l'unione di due soli, così a solo vogliono le proprie cose comunicare. Posta dunque essendo l'Anima in questa sommità di perfezione e di libertà di spirito in Dio, e terminate tutte le ripugnanze e contrarietà del senso, già non le rimane da intender altro, nè da impiegarsi in altro, ma solo d'immergersi tutta ne' diletti e nei piaceri dell'intimo amore collo Sposo: come si scrive del santo Tobia, [1] che dopo d'aver passato per li travagli della sua povertà e delle tentazioni, fu illuminato da Dio, e tutto il restante della sua vita in delizie menò. Lo stesso succede all'Anima, di cui andiamo ragionando; perchè i beni, in cui si vede, sono appunto di tanto piacere e diletto, secondo che spiega Isaia medesimo dell'Anima, la quale essendosi in opere di perfezione esercitata, è giunta al punto della perfezione, di cui trattiamo.

291. Parlando adunque coll'Anima perfetta, dice così: [2] *Orietur in tenebris lux tua, & tenebræ tuæ erunt sicut meridies. Et requiem tibi dabit Dominus semper, & implebit splendoribus Animam tuam, & ossa liberabit, & eris, quasi hortus irriguus, & sicut fons aquarum, cujus non deficient aquæ. Et ædificabuntur in te deserta sæculorum: fundamenta generationis, & generationis suscitabis, & vocaberis ædificator sepium, avertens semitas in quietem. Si averteris a Sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die Sancto meo, & vocaberis Sabbatum delicatum, & Sanctum Domini gloriosum, & glorificaveris eum, dum non facis vias tuas, & non invenitur voluntas tua, ut loquaris sermonem. Tunc delectaberis super Domino, & sustollam te super altitudines terræ, & cibabo te hæreditate Jacob.* Il senso è: Allora sorgerà fra le tenebre la tua luce, e le tue tenebre al mezzo giorno si rassomiglieranno. Il tuo Signore ti darà sempre riposo, e riempirà l'Anima tua di splendori, e libererà le tue ossa, e diverrai come un orto adacquato, e come una fonte di perenni acque. Debbonsi edificare in te le solitudini dei secoli, e i fondamenti di parecchie generazioni desterai; e sarai chiamato un fabbricatore di siepi, riducendo i tuoi sentieri alla quiete. Se ritirerai le tue fatiche dai diporti, e dal fare la tua volontà nel mio santo giorno, e ti chiamerai una dilicata quiete, e una santa cosa al Signore gloriosa, e gli apporterai onore, non battendo le tue strade, e non seguendo la tua volontà: allora ti prenderai piacere nel Signore, e ti solleverò sopra le altezze della terra, e ti pascerò coll'eredità di Giacobbe, che si è il medesimo Dio. Per la qual cosa, come abbiam detto, quest'Anima altro non intende, se non che di andar godendo i piaceri di questo pascolo, e una sola cosa le riman da bramare, che si è goderlo perfettamente nella Vita eterna. Laonde nella prossima stanza, e nelle altre che seguono, si occupa in chiedere al Diletto questo beatifico cibo della chiara Visione di Dio, e canta:

STANZA XXXVI.

Deh godiamci, o Ben mio;
Andiamo, e sia mio specchio il tuo bel viso,
Al monte, al colle, al rio,
Dove umor puro è accolto,
Penetrar non ti spiaccia, ov'è più folto.

DICHIARAZIONE.

292. Siccome è già seguita la perfetta unione d'amore fra l'Ani-

[1] *Tob.* 14. 4. [2] *Isaiæ* 58. 10. & *seq.*

ma e Dio, vuole impiegarsi ed esercitarsi l'Anima nelle qualità dell'amore; e perciò ella è che parla in questa stanza collo Sposo, chiedendo le tre cose che dell'amore son proprie. La prima si è di ricevere l'amoroso godimento e sapore, e di ciò lo prega, dicendo: *Deh godiamci*, *o Ben mio*. La seconda è, che brama d'essere simile al Diletto, e la chiede con dire: *Andiamo*, *e sia mio specchio il tuo bel viso*. La terza è d'investigare e sapere le cose e i segreti dello stesso amante; e gliela dimanda esprimendosi: *Penetrar non ti spiaccia*, *ov' è più folto*.

Deh godiamci, *o Ben mio;*

293. Vale a dire nella comunicazione dell'amorosa dolcezza, e non solo in quella che godiamo nell'ordinario accoppiamento ed unione d'ambidue, ma in quella ancora che risulta dall'effettivo ed attuale esercizio d'amore, o sia colla volontà in atto d'affezione, o sia esteriormente facendo cose appartenenti al servigio del Diletto. Perchè, come dicessimo, opera questo l'amore, dove ferma il suo seggio, che si vuol sempre andar deliziando ne' suoi godimenti e piaceri, che sono il sopraddetto esercizio d'amare internamente ed esternamente: e tutto ciò fa per più rendersi al Diletto somigliante. Dice adunque tosto:

Andiamo, *e sia mio specchio il tuo bel viso*.

294. E significa: Facciam sì che per mezzo di questo amoroso mentovato esercizio arriviamo sino a specchiarsi nella tua bellezza in Vita eterna; cioè che di tal maniera io sia nella tua bellezza trasformata, sicchè simile a te per beltà essendo, si vediamo ambedue nella tua bellezza, siccom'è la medesima colla mia. Avvenga perciò così, che l'uno mirando l'altro, vegga ciascun nell'altro la propria bellezza; perche sì quella dell'uno, come quella dell'altro è la tua sola bellezza in loro assorta. Quindi vedrò io te e me nella tua bellezza, e tu me nella tua bellezza vedrai; ed io mi vedrò in te nella tua bellezza, e tu in me nella tua bellezza; per modo che io sembri te nella tua bellezza, e tu rassembri me nella medesima tua bellezza, e la tua sia la mia, e la mia la tua; ed io sarò tu in quella, e tu io nella medesima tua bellezza; perchè la tua medesima bellezza sarà la mia bellezza, e nella tua bellezza ambedue si vedremo. Questa si è l'adozione de' figliuoli di Dio, che veramente a lui diranno ciò che il suo Figliuolo medesimo disse in San Giovanni all'eterno Padre: [1] *Mea omnia tua sunt*, *& tua mea sunt*. Cioè, Padre, tutte le mie cose son tue, e le tue cose son mie: egli per essenza, siccom'è naturale Figliuolo, e noi per partecipazione, siccome suoi figliuoli adottivi. Quindi egli lo disse non solo per se, ch'è il Capo, ma per tutto il corpo mistico, ch'è la Chiesa. La quale parteciperà la medesima bellezza dello Sposo nel giorno del suo trionfo, e sarà quando vegga Dio faccia a faccia; ed a questo fine chiede qui l'Anima, che sì ella, che lo Sposo vadano a vedersi nella sua bellezza. *

Al monte, *al colle*, *al rio*.

295. Che rende questo significato: alla mattutina ed esenziale notizia di Dio, che si è il conoscimento nel Divin Verbo, il quale per la sua altezza è qui dal monte significato, come dice Isaia, provocando a conoscere il Figliuolo di Dio: [2] *Venite*, *& ascendamus ad montem Domini*. Cioè, Venite, e poggiamo al monte del Signore. E un'altra volta: [3] *Et erit in novissimis diebus preparatus mons domus Domini*. Che vuol dire: Sarà preparato il monte della casa del Signore. *E al colle*. Cioè alla notizia vespertina di Dio, che si è la di lui Sapienza nelle sue creature, ed opere, e decreti mirabili, la quale si accenna in questo luogo sotto nome di colle, in quanto è una Sapienza più bassa della mattutina; e perciò sì l'una che l'altra è dal-

l'A-

[1] *Joann.* 17. 10. [2] *Isaiæ* 2. 3. [3] *vers.* 2.

l'Anima qui richiesta, allorchè dice:

Al monte, *al colle*,

296 Dicendo poi l'Anima allo Sposo: Andiamo a specchiarsi nella tua bellezza al monte, è lo stesso che dire: Trasformami e rassomigliami alla bellezza della Divina Sapienza, che, come dicevamo, è il Verbo Figliuolo di Dio. Dicendo al colle non si distingue dal dirgli pure, che la informi nella bellezza dell'altra minore Sapienza, che consiste nelle sue creature ed opere misteriose: la quale parimente è bellezza del Figliuolo di Dio, intorno a cui desidera l'Anima d'essere illustrata.

297. Non può l'Anima specchiarsi nella bellezza di Dio, fuorchè trasformandosi nella Sapienza di lui, in cui si veggono e si possedono tutte le superiori ed inferiori cose. A codesto monte e colle bramava di andare la Sposa, quando disse: [1] *Vadam ad montem mirrhæ*, *& ad collem thuris*. E s'interpreta: Io andrò al monte della mirra ed al colle dell'incenso: intendendo per lo monte della mirra la chiara Visione di Dio, e per lo colle dell'incenso la notizia delle creature; poichè la mirra sul monte è di più alta specie, che non lo è l'incenso sull' colle.

al rio,

Dove umor puro è accolto,

298. Lo che si spiega: dove s'infonde la notizia e Sapienza di Dio, che qui chiama acqua pura, perchè rende limpido e nudo l'intelletto dagli accidenti e dalle idee, e senza nuvole d'ignoranze lo rischiara. Ha sempre l'Anima questo appetito d'intendere puramente e chiaramente le Divine verità; e quanto più ama, tanto più addentro desidera in esse di penetrare, e perciò la terza cosa ricerca, dicendo:

Penetrar non ti spiaccia, *ov'è più folto*.

299. Nel folto delle tue maravigliose azioni e dei profondi giudizj, la di cui moltitudine è tanta e sì varia, che può densità nominarsi; perchè v'è in esse una sì copiosa Sapienza, e tanto è piena di misterj, che non solo può dirsi densa, ma eziandio rappresa giusta il detto di Davidde: [2] *Mons Dei*, *mons pinguis*, *mons coagulatus*, *mons pinguis*. Che significa: Il monte di Dio è un monte pingue, ed alla guisa del latte quagliato. Ora questa foltezza di Sapienza e scienza di Dio è sì profonda ed immensa, che per quanto l'Anima sappia di essa, vi può sempre più addentro penetrare, essendo immense ed incomprensibili le sue ricchezze, come esclama S. Paolo dicendo: [3] *O altitudo divitiarum sapientiæ*, *& scientiæ Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus*, *& investigabiles viæ ejus*! O altezza delle ricchezze della Sapienza e scienza di Dio, quanto son mai incomprensibili i suoi giudizj e imperscrutabili le sue strade! Desidera però l'Anima di entrare in questa foltezza ed incomprensibilità di giudizj; perchè è mossa dalla brama d'internarsi più addentro nel loro conoscimento: essendo la loro notizia un inestimabil diletto, che soverchia ogni senso. Il perchè favellando il Salmista d'un tal sapore, disse: [4] *Judicia Domini vera*, *justificata in semetipsa*. *Desiderabilia super aurum*, *& lapidem pretiosum multum*, *& dulciora super mel*, *& favum*. *Etenim servus tuus custodit ea*. Si volgarizza così: I giudizj del Signore son veri, e ripieni in se stessi di giustizia. Son più aggradevoli e desiderabili dell'oro e delle preziose pietre di grande estimazione, e più che il mele ed il favo son dolci: per modo che il tuo servo gli amò e custodì. A questo fine desidera ardentemente d'ingolfarsi in questi giudizj, e più addentro penetrarli; e per ottenerlo le sarebbe di consolazione e di allegrezza passare per tutte le angustie, e per i travagli del mondo, e per tutto ciò che potesse di mezzo servirle (fosse pur difficile e pe-

[1] *Cant.* 4. 6. [2] *Ps.* 67. 16. [3] *ad Rom.* 11. 33. [4] *Ps.* 18. 10. & 11.

penoso) e per le angustie ed ambascie di morte; quando più nel suo Dio internata ritrovar si potesse.

300. Laonde per questa densità, in cui desidera l'Anima di entrare, s'intende molto propriamente anche la copia e la frequenza dei travagli e delle tribolazioni, che brama essa di sostenere: essendole gustosissimo e profittevolissimo il patire, perchè è il mezzo per inoltrarsi più nella foltezza della dilettevole Divina Sapienza; ed il più puro patire apportando seco un più puro ed intimo intendere, e per conseguenza un più puro e sublime godere, poichè si è del più intimo sapere. Non si appagando pertanto di qualsivoglia maniera di patire, dice; *Penetrar non ti spiaccia, ov'è più folto*. Che rende questo senso; penetrare sino alle agonie di morte per veder Dio. Che perciò bramando il Profeta Giobbe questo genere di patire per vedere Dio, scrisse: [1] *Quis det, ut veniat petitio mea; & quod expecto, tribuat mihi Deus? Et qui cœpit, ipse me conterat: solvat manum suam, & succidat me? Et hæc mihi sit consolatio, ut affligens me dolore non parcat*. E significa: Chi mi concederà, che s'adempia la mia dimanda, e che mi dia il Signore ciò che spero, e chi diede principio finisca di stritolarmi, e rilasci la sua mano, e mi levi di terra; ed io abbia questa consolazione, che di dolori affligendomi non mi perdoni? Oh se una volta si finisse d'intendere, come non si può giugnere alla densità ed alla Sapienza delle ricchezze di Dio tanto varie, se non che entrando nel più denso del patire in molte maniere, e ponendo l'Anima in ciò la sua consolazione e le sue brame! E siccome l'Anima, che daddovero desidera la Divina Sapienza, desidera pure in primo luogo il patire nel più folto della Croce per entrare a possederla; perciò S. Paolo avvisava quei d'Effeso a non venir meno nelle tribolazioni, ed a stare forti e nella Carità radicati; perchè potessero comprendere con tutti i Santi, qual sia l'ampiezza, e la lunghezza, e l'altezza, e la profondità, ed avere eziandio la sovreminente carità della scienza di Cristo: [2] *In charitate radicati, & fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus Sanctis, quæ sit latitudo, & longitudo, & sublimitas, & profundum: scire etiam supereminentem scientiæ charitatem Christi*. E finalmente perchè fossero pieni di tutta l'abbondanza di Dio. *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei*. Essendo la Croce quell'angusta porta, che serve ad entrare in queste ricchezze della sua Sapienza. Ora è di pochi l'entrar per essa; laddove è di molti il bramar que' diletti, a cui per mezzo di essa si arriva.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

301. Una delle più principali cagioni, perchè desidera l'Anima d'essere sciolta e di vedersi con Cristo, si è quella di scorgerlo faccia a faccia, e quivi intendere radicalmente le profonde vie e gli eterni misterj della sua Incarnazione, i quali non formano la minor parte di sua felicità. Imperciocchè al dire di Cristo medesimo, in S. Giovanni favellante col Padre: [3] *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, & quem misisti, Jesum Christum*. Vale a dire: La Vita eterna consiste in che conoscano te solo e vero Dio, e il tuo figliuolo Gesù Cristo, che a noi inviasti. Per la qual cosa siccome quando una persona di lontane parti è arrivata, la prima sua azione è di trattare e di vedere quello che ama; non altrimenti la prima cosa, che desidera l'Anima di fare giugnendo alla vista di Dio, si è di conoscere e godere i profondi secreti e misterj

[1] *Jobi 6. 8.* [2] *ad Ephes. 3. 17.* [3] *Joann. 17. 3.*

sterj della Incarnazione, e le antiche Divine strade, che da essi dipendono. Terminato per tanto avendo l'Anima di dire, che brama di specchiarsi nella bellezza di Dio, proferisce senza indugio questa stanza.

STANZA XXXVII.

Quindi all' alte caverne
Tosto il piè porterem dell' alma Pietra,
Ben profonde ed interne:
Là entro n' andrem poi,
Gli umor suggendo de' granati tuoi.

DICHIARAZIONE.

302. UNa delle ragioni, che più muovono l'Anima a bramar di entrare in questa densità della Sapienza di Dio, e di conoscerne molto addentro la bellezza, come abbiam detto, [1] si è quella di pervenire alla unione del suo intelletto in Dio secondo la notizia dei misterj della Incarnazione: essendo questa delle opere sue la più sublime e gustosa. Quindi nella presente stanza dice la Sposa, che dopo d'essersi nella Divina Sapienza più internata, cioè *più intimamente nello Spirituale Matrimonio, che ora possiede, e seguirà nella Gloria, vedendo Dio faccia a faccia*, allora unendosi l'Anima a questa Divina Sapienza, ch'è il Figliuolo di Dio, conoscerà gli alti misterj d'un Dio e uomo, che in Sapienza sono molto elevati e in Dio nascosti; e che sì ella che lo Sposo nella loro notizia entreranno, ingolfandosi ed immergendosi l'Anima in essi; e godranno del sapore e diletto, che cagiona il conoscer quelli, e le virtù, e gli attributi di Dio, che per mezzo de' sopraddetti misterj in lui si scoprono, come sarebbe a dire Giustizia, Misericordia, Sapienza, Potenza, e Carità.
Quindi all' alte caverne
Tosto il piè porterem dell' alma Pietra,

303. La Pietra qui mentovata a detto di S. Paolo è Cristo. [2] *Petra autem erat Christus*. Le alte caverne di questa Pietra sono i sublimi, ed elevati, e profondi misterj della Sapienza di Dio, che v'è in Cristo, circa l'unione Ipostatica della natura umana col Verbo Divino, e intorno la corrispondenza che passa fra essa e la unione degli uomini in Dio, e intorno le convenienze della Divina giustizia e misericordia sopra la salvezza del genere umano, e la manifestazione de' suoi giudizj, i quali tanto sublimi e profondi essendo, molto propriamente si chiamano *alte caverne*, sublimi per l'altezza de' misterj, e caverne per la profondità della Sapienza di Dio in essi compresa. Imperciocchè siccome le caverne sono profonde e di molti seni; così ciascun mistero di Cristo è profondissimo in sapienza, ed ha molti seni de' suoi occulti giudizj di predestinazione e prescienza intorno i figliuoli degli uomini. Per la qual cosa dice tosto:
Ben profonde ed interne,

304. Sicchè per quanto di misterj e di maraviglie anno i Santi Dottori scoperte, e penetrate le Anime sante in questo stato di vita, restò loro assai più da dire e da intendere; e quindi v'è molto da profondare in Cristo, essendo egli un'abbondevol miniera con molti seni di tesori, che, per iscavarli che se ne faccia, non vi si trova mai fine nè termine; anzi vanno in ciascun seno qua e là nuove vene e nuove ricchezze trovando; e perciò dice S. Paolo del medesimo Cristo: [3] *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ absconditi*. Cioè: In Cristo vi sono tutti i tesori e le nascoste sapienze, nelle quali l'Anima non può entrare, nè ad essi arrivare, se, come dicessimo, non passa prima per la densità dell'interno ed esterno patire. Imperciocchè a quel medesimo, che si può in questa vita dei misterj di Cristo penetrare, non vi si può giugnere senza aver molto patito, e ricevuto molte intellettuali e sensitive grazie da Dio, e senza che vi sia preceduto un lungo spirituale eserci-

[1] *stanza 36. n. 298.* [2] 1. *ad Cor.* 10. 4. [3] *ad Coloss.* 2. 3.

cizio: essendo tutte grazie assai più basse della sapienza dei misterj di Cristo, poichè son tutte come disposizioni per ad essa arrivare. Laonde chiedendo Mosè [1] a Dio, che la sua Gloria gli mostrasse, rispose gli che non la potrebbe già in questa vita vedere; ma che in cambio gli mostrerebbe tutto il bene, cioè ch'è possibile fra di noi. Il che fece, mettendolo nella caverna della pietra, che si è Cristo, e scoprendogli le sue spalle, che fu un dargli la cognizione dei misterj della Umanità di Cristo.

305. In queste caverne adunque di Cristo desidera, e ben daddovero, l'Anima di entrare per assorbirsi, e trasformarsi, ed ubbriacarsi notabilmente nell'amore della Sapienza loro, nascondendosi nel petto del suo Caro; mentre a questi pertugi l'invita ne' Cantici, dicendo: [2] *Surge, amica mea, speciosa mea, & veni: columba mea in foraminibus petræ, in caverna maceriæ.* Che vuol dire: sorgi e datti fretta, o mia amica, o mia bella, e vieni ne' pertugi della pietra e nella caverna del recinto; i quali pertugi son le caverne, di cui andiamo parlando, e tosto l'Anima soggiugne:

Là entro ne andrem poi,

306. Là entro, vale a dire noi entreremo in quelle notizie e ne' Divini misterj, e non dice: v'entrerò io sola: il che sembrerebbe più conveniente, non avendo mestieri lo Sposo di entrar di nuovo; ma entreremo, vale a dire io e il Diletto, perchè s'intenda, che non fa ella quest'opera, ma lo Sposo con lei: e oltre a ciò stando già Dio e l'Anima uniti in questo stato di Matrimonio Spirituale, non opera cosa alcuna l'Anima da se sola senza Dio. Il dire poi: *Là entro ne andremo*, non si distingue dal dire: Là entro si trasformeremo, cioè io in te per l'amore de' sopraddetti Divini saporiti giudizj; perchè nel conoscimento della predestinazione de' giusti e prescienza de' cattivi, per mezzo di cui il Padre prevenne i giusti colle benedizioni di sua dolcezza nel suo Figliuolo Gesù Cristo, altissimamente e strettissimamente si trasforma l'Anima nell'amor di Dio secondo queste notizie, ringraziando ed amando il Padre di nuovo con gran sapore e diletto nel suo Figliuolo Gesù Cristo; e ciò ella unita a Cristo fa insieme con Cristo. Ora il gusto di questa lode è sì dilicato, che diviene totalmente ineffabile, e però lo esprime l'Anima nel seguente verso, dicendo:

Gli umor suggendo de' granati tuoi.

307. I granati significano in questo luogo i misterj di Cristo, e i giudizj della Sapienza di Dio, e le virtù, e gli attributi di lui, che dal conoscimento di cotali misterj e giudizj si scoprono in esso, e non han numero. Imperciocchè siccome le melagrane contengono molti granelli, in quel rotondo seno nati e cresciuti; non altrimenti ciascun Divino attributo e giudizio, e qualsivoglia virtù di lui racchiude in se una gran copia di maravigliose disposizioni e di ammirabili Divini effetti, contenuti e sostentati nello sferico seno della virtù e de' misterj &c., che a cotali particolari effetti appartengono. Ora vien qui di riflettere alla circolare figura sferica del granato, poichè in ciascun grano intendiamo qualsivoglia virtù ed attributo di Dio, il quale attributo e virtù è il medesimo Dio, dalla circolare figura sferica significato, non avendo egli nè principio nè fine. Quindi abbracciando la Divina Sapienza giudizj e misterj sì innumerabili, disse la Sposa ne' Cantici allo Sposo: *Venter ejus eburneus, distinctus sapphiris* [3]. Che vuol dire: Il tuo ventre è d'avorio sparso a zaffiri, in cui sono accennati li sopraddetti misterj e giudizj della divina Sapienza, che dal ventre è quivi significata; poichè il zaffiro è una pietra preziosa di color del Cielo chiaro e sereno.

308. Il mosto adunque di questi granati, di cui dice la Sposa, che gode-

[1] *Ex.* 33. 20. [2] *Cant.* 2. 13. [3] *Cant.* 5. 14.

deranno essa e lo Sposo, si è la fruizione e il diletto dell'amore di Dio, che dalla notizia e dal conoscimento loro ridonda nell' Anima. Imperciocchè siccome mangiandosi molti grani di granato se ne spreme un sol mosto; alla stessa guisa da tutte queste maraviglie e grandezze di Dio nell' Anima infuse risulta in essa una fruizione e un amoroso diletto, che si è una bevanda dello Spirito Santo, la quale è da essa incontanente offerta al suo Dio il Verbo suo Sposo con gran tenerezza d' amore: avendogli questa Divina bevanda già ne' Cantici promessa, se l'avesse in sì elevate notizie introdotta, dicendo: [1] *Ibi me docebis, & dabo tibi poculum ex vino condito, & mustum malorum granatorum meorum*. E s' interpreta: Quivi m' insegnerai, ed io ti darò a bere del rinforzato vino, e il mosto delle mie melagrane; chiamandole sue, cioè le Divine notizie, comecchè siano di Dio, per avergliele esso date: e perciò ella come proprie nel medesimo Dio le ritorna; ed ecco ciò che significa: *Gli umor suggendo de' granati tuoi*. Conciosiachè assaggiandoli egli, li dà da gustare a lei, e gustandoli essa glieli rende da assaggiare: essendo in tal guisa comune il piacere di entrambi.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

309. NElle due passate stanze andò la Sposa cantando i beni, che deve lo Sposo nella eterna felicità dispensarle, vale a dire che la trasformerà attualmente lo Sposo nella bellezza della sua creata ed increata Sapienza, e nella bellezza pure della unione del Verbo colla umanità: venendo perciò a conoscerlo così di faccia, come dietro le spalle. Ora nella seguente stanza dice due cose. La prima si è intorno la maniera, ond'ella ha da assaporare il Divino umore de' sopraddetti granati. Nella seconda mette dinanzi allo Sposo la Gloria, che in seguito della propria predestinazione le deve conferire. Dove conviene avvertire, che, quantunque vada a parte a parte e successivamente questi beni dell' Anima annoverando, tutti nella sua essenzial Gloria sono compresi. Dice adunque così:

STANZA XXXVIII.

Qui tu mi mostrerai
Quel, che l' Anima mia da te pretende.
Qui tosto mi darai,
O gioia, o vita mia,
Quel, che l' altr' ier mi desti, ed or vorria.

DICHIARAZIONE.

310. IL fine, per cui bramava l' Anima di entrare nelle sopraddette caverne, era quello di giugnere alla consumazione dell' amor di Dio, alla quale aveva ella sempre anelato, cioè di pervenire ad amar Dio con quella purezza e perfezione, ond'ella è da esso amata, e rendersi in tal guisa la pariglia. Perciò è che nella presente stanza dice allo Sposo, che ivi le mostrerà ciò di cui ella in tutti i suoi atti ed esercizj fu tanto vaga, cioè che l' ammaestrasse ad amare lo Sposo colla perfezione, ond' essa è da lui amata. La seconda cosa poi, che ivi a suo detto se le darà, è la Gloria essenziale, a cui esso la predestinò dal giorno della sua eternità. Così dice:

Qui tu mi mostrerai
Quel, che l' Anima mia da te pretende,

311. Questa pretensione dell' Anima è l' uguaglianza d' amore con Dio, a cui ella sempre naturalmente e soprannaturalmente sospira; poichè l' amante non può rimaner soddisfatto, se non sente

[1] *Cant.* 8. 2.

sente di amare a misura di quanto è amato. Ora veggendo l'Anima, che per mezzo della trasformazione in Dio, a cui è in questa vita pervenuta, comecchè sia immenso il suo amore, non può con tutto questo giugnere ad uguagliare la perfezione di quell'amore, con cui è da Dio amata; desidera la chiara trasformazione della Gloria, onde arrivare alla uguaglianza della perfezione dell'amore, con che Iddio l'ama. Conciosiachè quantunque in sì alto stato, qual è il presente suo, v'abbia una vera unione di volontà, non può toccare le qualità e la forza dell'amore, che avrà in quella poderosa unione di Gloria. Siccome infatti per testimonio di S. Paolo allora l'Anima conoscerà nella stessa guisa, ch'è da Dio conosciuta: [1] *Tunc autem cognoscam, sicut & cognitus sum;* similmente allora amerà pure, come da Dio è amata; e per quel modo che allora il suo intelletto sarà intelletto di Dio, e la sua volontà sarà volontà di Dio; non altrimenti il suo amore sarà amor di Dio. Imperciocchè sebbene non istà ivi la volontà dell'Anima perduta, è però sì fortemente unita colla forza della volontà di Dio, ond'è da esso amata, che l'ama sì tenacemente e perfettamente, come egli ama lei: essendo loro due volontà in una sola volontà e in un solo amor di Dio unite. Per conseguenza ama l'Anima Dio colla volontà e forza del medesimo Dio, accoppiata alla stessa forza dell'amore, con cui da Dio è amata, la qual forza è nello Spirito Santo, in cui è l'Anima trasformata; mentre infuso egli essendo nell'Anima colla forza d'un tal amore, suppone e suplisce in essa a motivo d'una tale trasformazione di Gloria ciò che le manca. Il che segue anche nella perfetta trasformazione del matrimoniale stato, a cui l'Anima in questa vita arriva, e per mezzo di cui è tutta di Grazia rivestita: amando ella tanto in qualche modo per virtù dello Spirito Santo, quanto in una somigliante trasformazione le vien conceduto.

312. E' pertanto da ponderare, che non dice qui l'Anima, che ivi le comunicherà il suo amore, quantunque infatti glielo comunichi: non altro significando con ciò, se non che Dio amerebbe lei; ma che ivi le dimostrerà, com'essa lo debba amare colla perfezione, che pretende: in quanto che le dà ivi il suo amore, e nel medesimo tempo le insegna ad amarlo, come da esso è amata. Imperciocchè oltre l'insegnar che fa Dio all'Anima di amare puramente e liberamente senza interesse, alla guisa ch'egli ama noi; la fa di più amar colla forza, ond'egli l'ama, trasformandola, come dicessimo, nel suo amore, in cui le somministra la sua stessa forza, colla quale può amarlo: ed è come un mettergli fra mano lo stromento, e dirle come deve adoperarlo, maneggiandolo insieme con essa: lo che equivale ad insegnarle la maniera d'amare, e conferirle ad un tale effetto la facoltà. Sin a tanto che a ciò non perviene, non è l'Anima contenta, e neppur nell'altra vita lo sarebbe, se per testimonianza di San Tommaso non sentisse di amar Dio alla misura ch'è da lui amata [2]. Giusta il sopraddetto adunque in questo stato dello Spiritual Matrimonio, di cui si va ragionando, ed in tale stagione, quantunque non abbia quella perfezione di glorioso amore, ve n'è dentro di essa però un vivo aspetto ed una immagine tanto perfetta, che viene ad essere del tutto ineffabile.

Qui tosto mi darai,
O gioia, o vita mia,
Quel, che l'altr'ier mi desti, ed
or vorria.

313. Quel che dice qui l'Anima d'averle egli a dar tosto, è la Gloria essenziale, che nel vedere l'Essenza di Dio consiste. Laonde prima che andiamo avanti è qui necessario sciogliere un dubbio, cioè: Perchè mai con-

[1] 1. *ad Cor.* 13. 12. [2] *In Opusc. de Beatitud.*

consistendo la Gloria essenziale nel veder Dio, e non già in amare, dice l'Anima in questo luogo, che la sua pretensione ad un tale amore e non già alla essenzial Gloria è indirizzata, e mette l'amore sul principio della stanza; e poscia, quasi cosa di minor importanza, soggiugne la domanda di ciò, che l'essenzial Gloria comprende. Questo avviene per due ragioni. La prima perchè siccome il fine di tutte le cose è l'amore, che ha per soggetto la volontà, di cui è proprio il dare e non il ricevere; laddove è proprietà dell'intelletto, in cui risiede la Gloria essenziale, ricevere e non già dare: così trovandosi qui l'Anima d'amor ubbriaca, non se le rappresenta la Gloria, che Dio le ha da dare, ma solo pensa a consegnarsi a lui con vero amore senza riguardo alcuno di suo vantaggio. La seconda ragione si è, perchè nella prima pretendenza s'include la seconda, e già nelle antecedenti stanze è presupposta; essendo impossibile arrivare al perfetto amor di Dio senza la perfetta Visione di Dio. Quindi il nervo di questa difficoltà colla prima ragione si scioglie; poichè coll'amore paga l'Anima a Dio ciò che deve, e coll'intelletto riceve piuttosto da Dio.

314. Passando però alla spiegazione, esaminiamo qual giorno sia quell'altro, che accenna qui; e qual cosa sia quella, che in esso giorno Dio le diede, e che in appresso per lo giorno della Gloria dimanda? In quell'altro giorno intende il giorno della eternità di Dio, che altro per verità si è da questo dì temporale: nel qual giorno della eternità predestinò Dio l'Anima alla Gloria, e in esso stabilì qual Gloria dar le dovrebbe, e gliela diede liberamente senza principio, avanti che la creasse. Ora ciò, che le diede, è per tal modo di quell'Anima proprio, che niun avvenimento o contrasto di lassù o di quaggiù sarà bastevole a levarglielo per sempre; ma verrà a possedere senza fine quel bene, a cui Dio senza principio la predestinò. Ecco ciò, che dice d'averle dato l'altr'ieri, e che brama ella di possedere più chiaramente nella Gloria. Che sarà mai quella cosa, che ivi le diede? Nè occhio la vide, nè orecchio la udì, nè in cuor d'uomo mai venne, come dice l'Apostolo: *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* [1] Ed un'altra volta dice Isaia: [2] *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te.* Vale a dire: Non vide occhio alcuno, o Signore, senza di te quel che preparasti ec. Poichè non avendo una tal cosa nome, la chiama l'Anima *quello*. Da ultimo però questo si è veder Dio; ma ciò, che all'Anima riesca il vedere Dio, non ha nome, e si dice *quello*.

315. Nientedimeno perchè non si ometta di dirne qualche cosa di questo *quello*, rapportiamo quanto di esso ne disse Cristo a San Giovanni nell'Apocalisse con molte frasi, e vocaboli, e comparazioni per ben sette volte: non potendo questo *quello* essere in un vocabolo compreso, nè una sola volta; poichè anche dopo le sette vi restò che dire: Ivi adunque favella Cristo così: [3] *Vincenti dabo edere de ligno vitæ, quod est in Paradiso Dei mei.* Cioè: A chi vincerà io darò da mangiare dell'albero della vita, nel Paradiso del mio Dio situato. Ma perchè questa espressione non ispiega bene il sopraddetto *quello*, ne aggiugne tosto un'altra, ed è: [4] *Esto fidelis usque ad mortem, & dabo tibi coronam vitæ.* E s'interpreta: Sia tu fedele fino alla morte, e ti darò la corona della vita. Perchè però nemmeno questo termine lo spiega, ne reca incontanente un altro più oscuro, e che lo dà meglio ad intendere, dicendo: [5] *Vincenti dabo manna absconditum, & dabo illi calculum candidum, & in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit, nisi qui ac-*

[1] 1. *ad Cor.* 2. 9. [2] *Is.* 64. 4. [3] *Apoc.* 2. 7. [4] *Ibid.* 10. [5] *Ibid.* 17.

cipit [1]. Che rende così: A chi vincerà io darò la nascosta manna, ed un bianco lapillo, nel quale vi sarà scritto un nuovo nome ignoto a tutti, fuorchè a chi lo riceve. Ma non essendo tampoco questo modo sufficiente a dichiarare il mentovato *quello*, senza indugio ne apporta un altro il Figliuolo di Dio, che si è di gran valore e consolazione: [2] *Et qui vicerit, & custodierit usque in finem operà mea, dabo illi potestatem super gentes, & reget eas in virga ferrea, & tamquam vas figuli confringentur; sicut & ego accepi a Patre meo, & dabo illi stellam matutinam*. Che vuol dire: A chi vincerà, e custodirà l'opere mie sino alla fine, io gli conferirò potere sopra le genti, e le governerà con verga di ferro, e come un vaso di creta si stritoleranno; e siccome io dal mio Padre ho ricevuto, così darogli la stella mattutina. Non si appagando di queste voci per ispiegazione dell'accennato *quello*, dice appresso: *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, & non delebo nomen ejus de libro vitæ, & confitebor nomen ejus coram Patre meo* [3]. E vale nella nostra lingua: Chi vincerà fia in tal guisa di bianche vesti vestito, e non cancellerò il suo nome dal libro della vita, anzi davanti il mio Padre lo confesserò.

316. Ma perchè tutte le sopraddette cose sono tuttavia scarse, per dichiarare lo stesso *quel* dice molte parole, che una maestà e grandezza ineffabile in se contengono: [4] *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, & foras non egredictur amplius; & scribam super eum nomen Dei mei, & nomen Civitatis Dei mei novæ Hierusalem, quæ descendit de Cælo a Deo meo, & nomen meum novum*. E significa: Chi vincerà sarà costituito da me, come una colonna nel tempio del mio Dio, donde non più uscirà: e scriverò sopra di lui il nome del mio Dio, e il nome della nuova Città del mio Dio Gerusalemme, che discende dal Cielo del mio Dio, ed anche il nuovo mio nome. Finalmente dice tosto il settimo modo di spiegare lo stesso *quel*. [5] *Qui vicerit dabo ei sedere mecum in throno meo; sicut & ego vici, & sedi cum Patre meo in throno ejus. Qui habet aurem &c.* Cioè: A chi vincerà io concederò, che meco sul mio trono si assida: siccome pure io vinsi, e col mio Padre sul suo trono sedetti. Chi ha orecchie da udire oda &c. Sin qui son parole del Figliuolo di Dio, dirette tutte a spiegare lo stesso *quel*, le quali gli quadrano molto perfettamente, nè per questo lo dichiarano: essendo proprietà delle cose immense, che l'espressioni tutte di qualità, e di grandezza, e di bene loro convengono, ma nè ciascheduna di esse nè tutte insieme le spiegano.

317. Vediamo adunque ora, se Davidde accenna qualche cosa dell' addotto *quel*. In un Salmo scrive: [6] *Quam magna multitudo dulcedinis tuę Domine, quam abscondisti timentibus te!* E vale: Ella è pur grande la moltitudine della tua dolcezza, che a coloro che ti temono nascondesti! In altro luogo chiama il medesimo *quel* un torrente di piacere, e dice: [7] *Et torrente voluptatis tuæ potabis eos*. E si spiega: Tu darai loro a bere del torrente del tuo diletto. E perchè neppure in questo nome Davidde vi trova corrispondenza, perciò altrove lo nomina una prevenzione delle benedizioni della dolcezza di Dio: [8] *quoniam prevenisti eum in benedictionibus dulcedinis*. Di maniera che non v'è nome, che torni giusto al pronome *quel*, che qui l'Anima espresse, ed è la felicità, per cui Dio la predestinò. Restiamoci dunque nel nome di *quel*, che l'Anima qui gli assegna, e di tal maniera il verso spieghiamo. *Quel* che mi desti, vuol dire quel peso di Gloria, a cui, o mio

[1] *Il calcolo è una pietra preziosa accesa come il carbone.* [2] *Ibid.* 26. [3] *Apoc.* 3. 5. [4] *Ibid.* 21. [5] *Ibid.* 21. [6] *Ps.* 30. 20. [7] *Ps.* 35. 9. [8] *Ps.* 20. 4.

o mio Sposo, nel giorno della tua eternità mi predestinasti, quando in buon grado avesti di determinare la mia creazione, questo medesimo ivi nel giorno de' miei Sponsali mi darai, e nel giorno delle mie nozze, ed in quello dell'allegrezza del mio cuore; quando dalla carne sciogliendomi, e nelle alte caverne del tuo talamo entrando, e in te gloriosamente trasformandomi, beveremo il mosto de' soavi granati.

ANNOTAZIONE

Sopra la Stanza seguente.

318. MA siccome l'Anima in questo stato di Spirituale Matrimonio, di cui qui trattiamo, non lascia di penetrare in qualche parte il sopraddetto *quel*; perchè in Dio trasformata essendo, segue in lei alcuna cosa di *quello*; non vuole omettere di fare qualche motto d'una cosa, i di cui pegni e vestigj già in se sperimenta, dicendosi nel libro di Giobbe: [1] *Conceptum sermonem tenere quis poterit*? Chi potrassi frenare dal dir la parola già in se conceputa? Quindi nella seguente stanza si occupa in favellare alquanto di quella fruizione, di cui nella vista beatifica goderà; spiegando ella, per quanto può, qual cosa siasi, e come segua ciò, che ivi succederà.

STANZA XXXIX.

L'aura, che spira a noi,
Di Filomena il dolce lieto canto,
La selva, e i fregi suoi
Nella notte serena,
Con dolce ardor, che strugge, e non dà
pena.

DICHIARAZIONE.

319. IN questa stanza dice l'Anima e spiega lo stesso *quel*, che afferma doverle dare lo Sposo nella beatifica trasformazione, dichiarandolo con cinque espressioni. La prima dice che si è l'aspirazione dello Spirito Santo di Dio in lei e di lei a Dio. La seconda è il giubilo verso Dio nel godimento di Dio. La terza la cognizione delle creature e dell'ordine loro. La quarta è la pura e chiara Contemplazione della Essenza divina. La quinta una total trasformazione nell' immenso amor di Dio. Pronuncia adunque il verso:

L'aura, che spira a noi,

320. Questo spirare dell'aura è una abilità, che per detto dell'Anima le farà ivi data da Dio nella comunicazione dello Spirito Santo, il quale alla guisa dello spirare con quella sua Divina aspirazione molto altamente solleva l'Anima, e la informa, ed abilita, perchè aspiri ella in Dio la medesima aspirazione d'amore, che il Padre col Figliuolo aspira, e il Figliuolo col Padre, ed è lo stesso Spirito Santo, ch'egli ad essa spira nel Padre e nel Figliuolo colla sopraddetta trasformazione per unirla a se; poichè non sarebbe vera e totale trasformazione, se non si trasformasse nelle tre persone della Ss. Trinità in un rivelato e manifesto grado. Ora questa tale aspirazione dello Spirito Santo nell'Anima, onde Iddio in se la trasforma, le reca un sì alto, e dilicato, e profondo piacere, che non sa mortal lingua proferirlo, nè umano intelletto, come tale, può comprenderne parte alcuna; perchè quel medesimo, che in questa trasformazione temporale passa circa una tale comunicazione coll'Anima, non può dichiararsi; essendo che l'Anima unita e trasformata in Dio aspira in Dio a Dio la medesima Divina aspirazione, che Dio, trovandosi essa in lui trasformata, aspira in se medesimo a lei.

321. Nella trasformazione, che possiede l'Anima in questa vita, segue la stessa aspirazione di Dio all'Anima e del-

[1] *Jobi* 4. 2.

e dell' Anima a Dio con gran frequenza e con elevatissimo diletto d'amore nell' Anima; comecchè non segua in un sì rivelato e manifesto grado, qual è quello dell'altra vita: essendo questo ciò che diviso volesse intendere S. Paolo, quando disse: [1] *Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba Pater.* E vuol dire: Poichè siete figliuoli di Dio, infuse egli ne' vostri cuori lo Spirito del suo Figliuolo, che grida: Oh Padre. La qual cosa nei Beati dell'altra vita e nei perfetti di questa segue ne' sopraddetti modi. Nè v'è ragione da credere impossibile, che possa l'Anima una sì alta cosa, e che per via di participazione aspiri in Dio, come Dio aspira in essa. Imperciocchè concedendo una volta, che le faccia Dio grazia di unirla alla Santissima Trinità, in cui l'Anima si rende Deiforme, e Dio per partecipazione; che incredibile cosa è, che operi ella pure il suo atto d'intendere, e di notizia, e d'amore, o per meglio dire l'abbia operato nella Trinità, ed unitamente con essa, e come la medesima Trinità? però sempre in guisa comunicata e partecipata, operandolo Dio nell'Anima stessa. Questo è uno stare trasformata nelle tre Persone in potenza, sapienza, ed amore, ed in ciò è somigliante l'Anima a Dio; anzi perchè a ciò potesse arrivare, creolla a sua immagine e somiglianza. Ora come questo avvenga, mancano il sapere e il potere esprimerlo; e vi resta solo da spiegare, come il Figliuolo di Dio ci ha ottenuto questo alto grado, ed un tale sublime posto ci meritò di poter essere figliuoli di Dio, e perciò lo chiese al Padre egli medesimo in S. Giovanni, dicendo: [2] *Pater, quos dedisti mihi, volo, ut ubi sum ego, & illi sint mecum, ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi.* E si volgarizza così: Padre, io voglio, che coloro, che tu mi hai dato, stiano meco, dove io mi sto; acciocchè veggano la chiarezza, che tu mi desti; vale a dire: che facciano per partecipazione in noi l'opera medesima, ch'io fo per natura, ed è spirare lo Spirito Santo. Dice di più: *Non pro eis autem rogo tantum, sed & pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me: ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, & ego in te, ut & ipsi in nobis unum sint: ut credat mundus, quia tu me misisti. Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut & nos unum sumus. Ego in eis, et tu in me: ut sint consumati in unum: & cognoscat mundus, quia tu me misisti, & dilexisti eos, sicut & me dilexisti* [3]. E s'interpreta: Ma non prego solamente, o Padre, per i qui presenti, ma per quelli ancora, che anno mediante la lor dottrina da credere in me: e prego, che tutti siano una medesima cosa; in quella guisa che tu, o Padre, sei in me, ed io in te, così eglino siano in noi una medesima cosa. Io poi ho dato loro quella chiarezza, che tu mi desti, perchè siano una stessa cosa, come lo siam noi. Io in essi, e tu in me, acciocchè siano perfetti in uno; e conosca il mondo, che tu mi mandasti, e gli amasti, come ai amato me; cioè comunicando loro il medesimo amore che al Figliuolo, quantunque non già naturalmente come al Figliuolo, ma come dicessimo, per unità e trasformazione d'amore. Similmente neppur qui s'intende, che voglia dire il Figliuolo al Padre, che siano i Santi essenzialmente e naturalmente una cosa, come il Padre ed il Figliuolo lo sono; ma che lo siano per unione d'amore, come il Padre ed il Figliuolo in unità d'amore lo sono. Laonde possedono le Anime per participazione que' medesimi beni, che Dio per natura, e perciò veramente sono Dei per partecipazione simili a lui e suoi compagni. Quindi S. Pietro disse [4] *Gratia vobis, & pax adimpleatur*

in

[1] *ad Galat.* 4. 6. [2] *Joann.* 17. 24. [3] *Ibid.* 20. [4] 2. *Petri* 1. 2.

in cognitione Dei, & Christi Jesu Domini nostri: quomodo omnia nobis Divinæ virtutis suæ, quæ ad vitam, & pietatem donata sunt, per cognitionem ejus, qui vocavit nos propria gloria, & virtute, per quem maxima, & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hęc efficiamini Divinę consortes naturæ. Il che significa: Sia compiuta e perfetta in voi la Grazia e la pace nel conoscimento di Dio e di Gesù Cristo nostro Signore; in quella guisa che ci son date tutte le cose dalla sua Divina virtù per la vita, e la pietà, e la cognizione di colui, che colla sua propria gloria e virtù ci chiamò, e per mezzo di cui molto più grandi e preziose promesse ci ha fatte; acciocchè per tali cose diventiamo della Divina natura compagni. Sin qui son parole di S. Pietro, che chiaramente spiegano, che l'Anima verrà a parte del medesimo Dio, e che starà operando in lui insieme con lui l'opera della Santissima Trinità nella sopraddetta maniera per cagione della sostanziale unione tra l'Anima e Dio, la quale, comecchè perfettamente nell'altra vita si compisca, in questa tuttavia, quando al perfetto stato si arriva, secondo che si dice esservi l'Anima qui arrivata, se ne conseguisce di ciò un vestigio ed un saggio nella maniera che accenniamo, sebbene, ripiglio, esprimere non si possa. O Anime per queste grandezze create e ad esse chiamate, che si fa? in che vi trattenete mai? Le vostre pretensioni sono bassezze e i vostri possedimenti miserie. O misera cecità dei figliuoli di Adamo, che ciechi siete a sì gran luce, ed a sì alte voci sordi! non riflettendo, che sin a tanto, che andate in traccia di grandezze, e di gloria, vi rimanete infelici e vili, e divenite di tanti beni ignoranti ed indegni. Segue la seconda frase, che l'Anima usa per dare ad intendere il mentovato *quello*, ed è:

Di Filomena il dolce e lieto canto,

322. Quel che nell'Anima nasce dallo spirar dell'aura è la dolce voce dell'Amato a lei diretta, per mezzo di cui ella forma il suo gustoso giubilo, e l'uno e l'altro chiama qui canto di Filomena. Poichè siccome il canto di Filomena, che si è l'Ussignuolo, odesi in Primavera, dopo che passati sono i freddi, le pioggie, e le vicende dell'Inverno, e rende all'udito melodia e ricreazione allo spirito: così in questa attual comunicazione e trasformazione d'amore, che possiede in questa vita la Sposa difesa già e libera da tutte le turbazioni e varietà temporali, e nuda e purgata dalle imperfezioni, penalità, e tenebre sì del senso come dello spirito, prova una nuova Primavera in libertà, ampiezza, e gioia di spirito, nella quale ode la dolce voce dello Sposo, che per lei è la soave Filomena, colla qual voce la sostanza dell'Anima sua rinovando e refrigerando, siccome già ben disposta per camminare alla Vita eterna, soavemente e saporitamente la chiama, sentendo ella la piacevol voce, che dice: [1] *Surge, propera, amica mea, Columba mea, formosa mea, & veni. Jam enim hyems transiit, imber abiit, & recessit. Flores apparuerunt in terra nostra, tempus putationis advenit; vox turturis audita est in terra nostra.* Vale a dire: Levati e datti fretta, amica mia, Colomba mia, mia bella, e vieni. Poichè è già passato l'Inverno, e molto lungi se n'è andata la pioggia. Spuntarono dalla nostra terra i fiori, il tempo del potare è ormai giunto, e la voce della Tortore si è già presso di noi intesa. Colla qual voce dello Sposo, che nell'interno dell'Anima parla, prova la Sposa il fine dei mali e il principio dei beni, nel di cui refrigerio, e difesa, e saporoso senso mette essa pure, qual dolce Filomena, la sua voce con nuovo canto di giubilo a Dio unitamente con Dio, che ad esso la muove. Per la qual cosa egli indirizza a lei la sua voce, perchè essa ad un

[1] Cant. 2. 10.

un tempo la rivolga insieme con lui a Dio: essendo questa la di lui pretensione e brama, che l'Anima intuoni la sua spiritual voce in atto di giubilo a Dio; secondo che pure glielo chiede il medesimo Sposo ne' Cantici; dicendo: [1] *Surge, amica mea, speciosa mea, & veni: Columba mea in foraminibus petræ, in caverna maceriæ, ostende mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis.* Il che si traduce così: Sorgi, amica mia, mia bella, e vieni, o mia Colomba, ne' pertugi della pietra, e nella caverna del recinto. Mostrami la tua faccia, e nelle mie orecchie la tua voce risuoni. Le orecchie di Dio significano qui i desiderj, che ha di udire dall'Anima questa voce di perfetto giubilo. La qual voce perchè sia perfetta, chiede lo Sposo, che la metta e suoni nelle caverne della pietra, cioè nella trasformazione che dicessimo [2] de' misterj di Cristo. Imperciocchè in questa unione dell'Anima giubilando e lodando Dio col medesimo Dio, alla stessa guisa che dell'amore abbiam detto, è una lode molto perfetta, ed aggradevole a Dio; e perchè in questa perfezione essendo l'Anima posta, fa le azioni sue più perfette, perciò una tal voce di giubilo è a Dio ed all'Anima dolce. A questo fine disse lo Sposo; [3] *Vox enim tua dulcis.* La tua voce è dolce, vale a dire non solo per te, ma eziandio per me; mentre essendo meco in uno, unitamente pure articoli la tua voce di soave Filomena per me e con me. Tale si è il canto, che si forma nell'Anima per mezzo della trasformazione, che gode in questa vita del di lui sapore, che ogni ingrandimento soverchia. Non essendo però tanto perfetto, come il nuovo canto della gloriosa vita, messa quasi l'Anima in sapore da quello che quaggiù sente, e dall'altezza di questo canto, divisando l'eccellenza, che goderà nella Gloria senza comparazione a lei più vantaggiosa, ne fa di esso memoria, e dice, che *quel* che le darà sia il canto della dolce Filomena, e soggiugne tosto:

La selva, e i fregi suoi

323. Questa è la terza cosa, che dice l'Anima doverle dare lo Sposo. Per la selva, in quanto che molte piante ed animali nutrisce, intende qui Dio, che crea e dà l'essere a tutte le creature, le quali anno in lui vita e radice. E questo vuol dire mostrarsele Dio e darsele a conoscere qual Creatore. Per i fregi di questa selva, che parimente chiede in questo luogo allo Sposo l'Anima per allora, intende la grazia, la sapienza, e la bellezza, che da Dio ha non solo cadauna delle creature sì terrene che celesti; ma quella eziandio, che formano fra loro colla saggia, ordinata, grandiosa, ed amichevole corrispondenza dell'una all'altra, tanto delle inferiori fra se, quanto delle superiori pure fra se e delle superiori ancora relativamente alle inferiori; cosa che nel conoscerla apporta all'Anima gran vaghezza e piacere. Segue la quarta, ed è:

Nella notte serena

324. Questa notte è la Contemplazione, in cui desidera l'Anima di vedere cotali cose. La chiama notte, perchè la Contemplazione è oscura, e perciò appellasi con altro nome mistica Teologia, che vuol dire: Sapienza di Dio segreta o nascosa, nella quale senza strepito di parole, e senza aiuto d'alcun senso corporale e spirituale, quasi in silenzio e quiete, e al buio di tutto il sensibile e naturale, insegna Dio occultissimamente e segretissimamente all'Anima, senza ch'ella ne sappia il come: e questo modo viene da alcuni spirituali chiamato: *Intendere non intendendo.* Imperciocchè non si opera ciò nell'intendimento, che dicono i Filosofi attivo, e gli atti del quale sono nelle forme, e fantasie, e apprensioni delle corporali potenze; ma si eseguisce nell'intelletto in quanto possibile e passivo, il quale senza rice-

[1] *Cant.* 2. 13. [2] *stanza* 37. *n.* 305. [3] *Ibid.* 14.

ricevere cotali forme riceve solo passivamente una intelligenza sostanziale, e di qualsivoglia immagine spogliata. Questa intelligenza gli è comunicata senza alcun atto e suo attivo uffizio; e perciò chiama questa Contemplazione notte, per mezzo di cui in questa vita e nella trasformazione da se goduta conosce l'Anima altissimamente cotale Divina selva e i suoi fregi. Per quanto però sia sublime questa notizia, paragonata alla beatifica, che qui ricerca, è una notte oscura; e perciò dice, dimandando la chiara Contemplazione: che questo godere della selva e de' suoi fregi, e le altre sopraddette cose seguano nella notte, ma già serena, cioè nella Contemplazione già chiara e beatifica; di maniera che lasci d'esser notte nella Contemplazione oscura di quaggiù, e si cangi lassù in Contemplazione della chiara e serena vista di Dio. Così il dire nella notte serena è un dire nella chiara e serena Contemplazione della vista di Dio. Perciò è che Davidde intorno questa notte di Contemplazione pronunzia: [1] *Et nox illuminatio mea in deliciis meis*. Che si spiega: La serena notte diventa la mia illuminazione, e i miei piaceri. Il che corrisponde al dire: Quando io starò godendo della essenziale vista di Dio, già la notte della Contemplazione si farà cangiata in giorno e in luce del mio intelletto. Segue:

Con dolce ardor, che strugge e non da pena.

325. Per la fiamma intende qui l'amore dello Spirito Santo, e lo struggere significa qui finire e perfezionare. Dicendo adunque l'Anima, che tutte le cose nella presente stanza annoverate, di cui l'Amato le farà dono, dev'ella possederle con amore consumato e perfetto, essendo quelle assorte tutte ed essa con loro in un perfetto amore, e che non reca pena: lo fa per darne ad intendere l'intera perfezione di questo amore. Poichè ad esserlo deve avere queste due proprietà, vale a dire che consumi e trasformi l'Anima in Dio, e che l'infiammazione e trasformazione di questo fuoco nell'Anima non dia pena. Il che non può accadere se non nello stato beatifico, e dove questa fiamma è già un amor soave; perchè nella trasformazione dell'Anima in essa v'è d'ambe le parti una beatifica conformità e soddisfazione; e perciò non apporta pena colla varietà del più o del meno, come faceva prima che l'Anima alla capacità di questo perfetto amore arrivasse. Conciosiachè essendovi arrivata, sta l'Anima in un sì conforme e soave amor con Dio, ch'essendo egli, come dice Mosè, un fuoco consumatore: [2] *Dominus Deus tuus ignis consumens est*; già non è per lei che perfezionatore e ristoratore; nè più avviene lo stesso, come nella trasformazione dell'Anima in questa vita, che, quantunque molto perfetta fosse, e sempre più perfezionatrice in amore, le era contuttociò di qualche consumamento e diminuzione: alla guisa del fuoco nel carbone, che sebbene è trasformato e divenuto ad esso conforme senza più tramandare umido o fumo, come faceva avanti che il fuoco in se lo cangiasse; nulladimeno quantunque a fuoco lo perfezioni, lo consuma però, ed in cenere lo discioglie. La qual cosa accade nell'Anima, che in questa vita con perfezione d'amore è trasformata; poichè sebbene v'è conformità; soffre tuttavia qualche sorte di pena e detrimento: in primo luogo per la beatifica trasformazione, che sempre cagiona nello spirito fievolezza; in secondo luogo per lo danno, che ne risente il senso fiacco e corrottibile dalla forza ed altezza di tanto amore; poichè qualsivoglia cosa eccellente alla natural fiacchezza è di nocumento e di pena, essendo scritto: [3] *Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat Animam*. In quella vita però beatifica non sentirà danno o pena alcu-

[1] *Ps.* 138. 11. [2] *Deut.* 4. 24. [3] *Sap.* 9. 15.

cuna, comecchè sia per essere profondissimo il suo intendimento e molto immenso il suo amore; mentre per l'uno le conferirà Dio attitudine e per l'altro fortezza, perfezionando Dio il di lei intelletto colla sua Sapienza e la di lei volontà col suo amore. E perchè ha richiesto la Sposa nelle precedenti stanze, e in quella che andiamo spiegando, immense comunicazioni e notizie di Dio, abbisognando d'un fortissimo ed altissimo amore per amare secondo la grandezza ed altezza loro, dimanda qui, che tutte in questo consumato, perfettivo, e forte amore si trovino.

STANZA XL.

Nessun mirarla osava,
Nè comparire Aminadabbo ardia.
L'assedio al fin posava;
E a veder l'acque vive
Scendean i Cavalier lungo le rive.

DICHIARAZIONE ED ANNOTAZIONE

326. Conoscendo ormai dunque la Sposa, che già l'appetito della sua volontà da tutte le cose è distaccato, ed al suo Dio con istrettissimo amore appoggiato; e che la sensitiva parte dell'Anima con tutte le sue forze, e potenze, ed appetiti è allo spirito conformata, finite già e dome tutte le sue ribellioni: e che il Demonio per lo vario lungo esercizio, e per la lotta di spirito è già vinto, e da lungi cacciato; e che l'Anima sua è unita e trasformata con abbondanza di ricchezze e di doni celesti; e che in seguito di ciò è già ben disposta, preparata, e forte, e al suo Sposo adagiata, onde salir possa per lo deserto [1] della morte, ridondando di diletti ai riposi ed alle gloriose sedie delle sue Spose: spinta dal desio, che lo Sposo ormai concluda un tal affare, gli mette dinanzi, per più muoverlo a ciò, tutte queste cose nella presente ultima stanza, nella quale ne dice cinque. La prima, che già l'Anima sua è da tutte le cose distaccata ed aliena. La seconda, che ha già vinto e posto in fuga il Demonio. La terza, che se le sono già assoggettate le passioni, e i naturali appetiti mortificati. La quarta e quinta, che già la sensitiva inferior parte è riformata, e purificata, ed alla spirituale conformata; di maniera che non solo non la disturberà nel ricevere que' beni spirituali, anzi loro si adatterà: avvegnachè anche di quelli, che ora possiede, secondo la sua capacità ne parcecipa. E dice così:

Nessun mirarla osava.

327. Ed è come se dicesse. L'Anima mia è tanto nuda, distaccata, sola, e da tutte le create inferiori e superiori cose lontana, e sì addentro nell'interior accoglimento con te introdotta, che niuna d'esse arriva a vedere l'intimo diletto, che in te possiedo: cioè a muovere l'Anima mia a piacere colla sua soavità, nè a disgusto o molestia colla propria miseria e bassezza; perchè stando l'Anima mia tanto lungi dalle creature, e in un sì profondo diletto con te, niuna di loro giugne a vederlo. Nè questo solo avviene; ma

Nè comparire Aminadabbo ardia.

328. Il quale Aminadabbo nella Scrittura Divina significa spiritualmente favellando il Demonio avversario dell'Anima, il quale sempre colla innumerabile munizione della sua artiglieria la combatteva e turbava, perchè ella non entrasse in questa fortezza e nascondiglio dell'interno raccoglimento col suo Sposo; in cui essendo già collocata, si trova ormai sì favorita, sì forte, e sì vittoriosa colle virtù che possiede, e col favore del Divino braccio, che il Demonio non solamente non osa arrivarvi, ma con gran timore fugge molto lontano, e non ardisce comparire: poichè collo stesso eser-

[1] *Cant.* 8. 5.

esercizio delle virtù, e per motivo dello stato perfetto, in cui è, di tal maniera l'ha fugato e vinto l'Anima, che dinanzi ad essa non più si mostra. Sicchè neppur Aminadabbo compariva con qualche pretensione d'impedirmi questo bene, a cui aspiro.

L' assedio al fin posava;

329. Per lo quale assedio intende qui l'Anima le sue passioni ed appetiti, che non essendo vinti e mortificati, la circondano dall'una parte combattendola e dall'altra; e perciò li chiama assedio, e dice che questo pure già posò, cioè che le passioni sono alla ragione ordinate, e gli appetiti mortificati. La qual cosa così essendo, non lasci di comunicarle le richieste grazie; poichè il sopraddetto assedio non è più valevole ad impedirle. Dice questo, perchè fin a tanto che non ha l'Anima le sue quattro passioni a Dio ordinate, e gli appetiti mortificati e purgati, non è capace di veder Dio.

* Segue poi:

E a veder l'acque vive
Scendean i Cavalier lungo le rive.

330. Per le acque intende qui i beni e diletti spirituali, che in questo stato l'Anima gode nell'interiore con Dio. Per i cavalieri significa i sensi corporei della parte sensitiva tanto interni come esterni; perchè questi attraggono a se le fantasie e le figure degli oggetti. Dice adunque la Sposa, che in un tale stato scendono questi a vedere le acque spirituali; poichè nello stato dello Spiritual Matrimonio è di tal maniera purificata, e in un certo modo spiritualizata la parte sensitiva e inferiore dell'Anima, ch'ella colle sue sensitive potenze e naturali forze si raccoglie a partecipare e godere giusta lor possa delle spirituali grandezze; che sta Dio all'Anima nell'interno dello spirito comunicando, secondo che pronunciò Davidde, quando disse: [1] *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum.* E vuol dire: Il mio cuore e la mia carne in Dio vivo si rallegrarono.

331. Deve qui notarsi, che non dice la Sposa, che la Cavalleria scendeva a gustar le acque, ma a vederle; perchè questa sensitiva parte colle sue potenze non ha capacità per godere essenzialmente e propriamente de' beni spirituali non solo in questa vita, ma nemmeno nell'altra; ma per una certa ridondanza di spirito ricevono da essi sensitivamente ricreazione e diletto, dal quale diletto questi sensi e queste corporee potenze sono attratte all'interiore raccoglimento, dove sta bevendo l'Anima le acque degli spirituali beni: il che per i sensi è più discendere alla vista loro, che vederle ed assaggiarle, quali sono. Dice poi l'Anima che discendevano, e non già che andavano, nè altro vocabolo; perchè comprendiamo che in questa comunicazione della parte sensitiva alla spirituale, quando si gusta la detta bevanda delle acque spirituali, si abbassano nelle loro naturali operazioni: cessando da esse, e facendo allo spirituale raccoglimento passaggio.

332. Tutte queste perfezioni e disposizioni rappresenta la Sposa al suo Diletto, il Figliuolo di Dio, bramando di essere da lui trasferita dallo Spiritual Matrimonio, a cui l'ha voluta Dio in questa militante Chiesa sollevare, al glorioso Matrimonio della trionfante, al quale piacciagli di condurre tutti coloro, che invocano il suo dolcissimo nome di Gesù Sposo delle Anime fedeli, a cui si renda onore e gloria insieme col Padre e collo Spirito Santo ne' secoli de' secoli.

IL FINE DEL CANTICO SPIRITUALE.

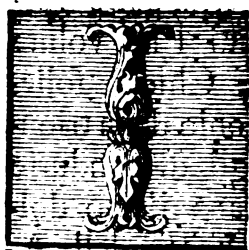
[1] *Ps.* 83. 2.

LA FIAMMA D' AMOR VIVA,

E DICHIARAZIONE DELLE STANZE,

Che trattano della più intima Unione e Trasformazione dell' Anima con Dio.

DEL BEATO PADRE S. GIOVANNI DELLA CROCE.

PROLOGO.

O ho provato qualche ripugnanza a spiegare queste quattro stanze, che mi hanno richiesto, essendo di cose tanto interne e spirituali, per cui d'ordinario manca il modo di ragionarne; poichè lo spirituale soverchia i sensi, e mal si favella delle viscere dello spirito senza uno spirito svisceràto. Quindi è che avendone io sì poco, sino ad ora ho diferito di farlo. Ma in oggi parendomi, che mi abbia il Signore rischiarata alquanto la notizia, e conceduto qualche fervore di spirito, mi sono incoraggito ad eseguire una tale impresa: sapendo di certo che col mio solo valore non dirò mai nulla di cosa alcuna, che torni bene, e quanto più di cose ranto sublimi e sostanziali. Per lo che non vi sarà di mio, che il male e gli errori, che vi si incontreranno; e con tal fondamento soggetto ogni cosa ad un miglior parere ed al giudizio della nostra Santa Madre la Chiesa Cattolica Romana, colle regole della quale niuno erra. Ciò presupposto, appoggiandomi alla Divina Scrittura, ed avvertendo che quanto si di-

dirà è molto meno di quel che avviene nell' intima unione con Dio, mi farò ardito a dirne quel che saprò.

Nè v'ha ragione di maravigliarsi, che faccia Iddio sì alte e strane grazie alle Anime, ch'egli prende ad accarezzare. Imperciocchè se consideriamo, ch'è Dio, e che lo fa da Dio, e con infinito amore e bontà, non ci parerà fuor di ragione; avendo egli detto [1] che nella persona da se amata verrebero il Padre, il Figliuolo, e lo Spirito Santo, e farebbero soggiorno in essa: lo che doveva eseguirsi, facendola vivere ed abitare nel Padre, Figliuolo, e Spirito Santo secondo la vita di Dio, e come il dichiara l'Anima in queste stanze. Infatti quantunque nelle stanze di sopra spiegate noi parliamo del più perfetto grado di perfezione, a cui si possa in questa vita poggiare, che si è la trasformazione in Dio; queste stanze tuttavia trattano dell'amore già in questo medesimo stato di trasformazione più qualificato e perfezionato. Imperciocchè sebbene è vero, che quanto e queste e quelle dicono, appartiene tutto ad uno stato di trasformazione, che come tale non si può oltrepassare; con tutto ciò è possibile col procedere del tempo e dell'esercizio, che si renda molto più singolare e sostanziale nell' amore. In quella guisa appunto che quantunque, entrato essendo il fuoco nel legno, abbialo già in se trasformato ed a se unito; tuttavia accendendosi più il fuoco, e in esso lungamente durando, ne diviene assai più rovente ed infiammato fino a scintillar da se fuoco e fiammeggiare. Si deve intendere adunque, che in questo acceso grado favella qui l'Anima già trasformata e condizionata interiormente a fuoco d'amore; sicchè non solo a questo Divino fuoco sta unita, ma esso fuoco divampa in lei a viva fiamma, e così lo prova e lo dice in queste stanze con intima e dilicata dolcezza d' amore, ardendo nella sua fiamma, e ponderando qui alcuni maravigliosi effetti, che in se produce. Questi andrò io dichiarando coll' ordine nelle altre stanze osservato; ponendole prima tutte, e tosto spiegandone brevemente ciascuna, ed in appresso ogni verso mettendo e interpretando da se.

[1] *Joann.* 14. 23.

STANZE

I.

O Fiamma d'amor viva,
Che sì dolce ferisci
Nel centro all'alma, ove s'interna e cela;
Or che non sei più schiva,
E che lo vuoi, finisci,
Rompi del dolce incontro omai la tela.

II.

Fiamma soave interna,
Cara piaga gradita,
Man lusinghiera, e tocco dilicato!
Che sa di vita eterna,
E sconta ogni partita,
Morte in vita, uccidendo, ai tu cangiato.

III.

Lampa di foco puro,
Nel cui vario splendore
Del senso mio l'ime caverne estreme,
Che cieco era ed oscuro,
Con mirabil valore
Al caro Ben dan caldo, e luce insieme.

IV.

Quanto amoroso e grato
Ti svegli entro il mio seno,
Dove intima, e segreta ai tua dimora!
Tuo saporito fiato,
Di beni e gloria pieno,
Quanto soavemente m'innamora!

DICHIARAZIONE

DELLA PRIMA STANZA.

1. Entendosi già l'Anima tutta nella Divina unione infiammata, e correre dal suo ventre que' fiumi d'acqua viva, di cui disse Cristo nostro Signore, [1] che sarebbero da somiglianti Anime scaturiti; le sembra che in Dio trasformata essendo con tanta forza, e sì altamente da lui posseduta, e con sì grandi ricchezze di doni e di virtù abbellita, ella stia tanto alla Beatitudine vicina, che non altro ve la divide, se non una leggiera e sottil tela. Di più siccome vede, che quella dilicata fiamma d'amore in se ardente, qualunque volta la investe, la sta quasi con soavi premesse di Gloria glorificando; per modo che ogni fiata che l'assorbisce ed investe, par che miri a darle la Vita eterna, ed a rompere della mortal vita la tela: così dice con gran desiderio alla fiamma, che si è lo Spirito Santo, che rompa una volta la mortal vita in quel dolce incontro, in cui daddovero finisca di comunicarle ciò, che le sta per dare, cioè la glorifichi intieramente e perfettamente. Perciò dice: *O Fiamma d'amor viva.*

VER-

[1] *Joann. 7. 38.*

VERSO PRIMO.

O Fiamma d'amor viva.

2. PEr rialzare il sentimento e la stima della maniera, onde in queste quattro stanze si esprime, vi mette l'Anima in ognuna d'esse queste voci *O*, e *Quanto*, che significano un'affettuosa esagerazione, e qualunque volta si usano, danno ad intendere dell'interno più di quel che suona la lingua. Serve l'*O* per molto bramare, e per molto pregare persuadendo, e per ambedue questi effetti ne fa uso l'Anima nella presente stanza; poichè in essa magnifica ed annunzia la sua gran brama, persuadendo all'amore, che la sciolga dal nodo di questa vita. Quest'amorosa fiamma è lo Spirito del suo Sposo, cioè lo Spirito Santo, che già l'Anima sente dentro di se non solo qual fuoco, che la tiene in un soave amore consunta e trasformata; ma qual fuoco, che in essa ardendo getta fiamma, da cui è bagnata l'Anima in gloria, e con una temperie di Vita eterna rinfrescata. Questa si è l'operazione dello Spirito Santo in un'Anima nel suo amor trasformata; poichè gl'interni atti, che produce, sono ardere e fiammeggiare; infiammazioni tutte d'amore, a cui la volontà unita essendo, altissimamente ama, e diventa una medesima cosa per via d'amore con quella fiamma. Laonde questi amorosi atti dell'Anima sono preziosissimi, e merita più in uno di essi, di quello che in altri molti fatti senza questa trasformazione. E quella differenza stessa, che passa fra l'abito e l'atto, corre eziandio fra la trasformazione e la fiamma d'amore; la quale non si distingue dall'altra, che v'è fra il legno acceso e la sua fiamma, essendo questa effetto del fuoco ivi raccolto.

3. Sicchè dell'Anima posta nello stato della trasformazione d'amore possiam dire, che il suo ordinario abito è simile al legno sempre dal fuoco investito; e gli atti di cotal Anima sono la fiamma, che nasce dal fuoco d'amore, e tanto più impetuosa se n'esce, quanto è più intenso il fuoco della unione, e quanto più elevata ed assorta è la volontà nella fiamma dello Spirito Santo, come l'Angelo, che nella fiamma del Sacrifizio di Manue a Dio salì [1]. Quindi in questo attuale stato non può l'Anima esercitare tali atti, finchè molto particolarmente non la muove ad essi lo Spirito Santo; e perciò tutti gli atti di lei sono Divini, in quanto che con tale singolarità è mossa da Dio. Laonde le sembra, che qualunque volta fiammeggia questa fiamma, siccome la fa amare con sapore e tempra Divina, così le stiano comunicando la Vita eterna, che alle Divine operazioni in Dio la solleva.

4. Questo è il linguaggio, che parla ed usa Dio nelle Anime purgate e monde, e sono parole tutte, come disse Davidde, accese: [2] *Ignitum eloquium tuum vehementer*. La tua parola è con veemenza accesa. Ed il Profeta Geremia: *Numquid non verba mea sunt quasi ignis?* [3] Forse che le mie parole non sono quasi fuoco? Le quali a detto del medesimo Dio in S. Giovanni [4] sono pure spirito e vita, la di cui virtù ed efficacia provano quelle Anime, che anno udito per ascoltarle, e sono monde ed innamorarate. Laddove quelle, che di palato sano non sono, ma trovano in altre cose sapore, non ponno gustare lo spirito e la vita loro. Perlocchè quanto più sublimi parole proferiva il Figliuolo di Dio, tanto più giudicavansi da alcuni sciapite a cagione della impurità di coloro, che le udivano: come seguì quando predicò la tanto saporita ed amorosa dottrina della Sacra Eucaristia, che non pochi di loro gli volsero le spalle: [5] *Multi discipulorum ejus abierunt retro*. Nè già per-

chè

[1] *Jud.* 13. 10. [2] *Ps.* 118. 140. [3] *Jerem.* 23. 29. [4] *Joann.* 6. 64. [5] *Ibid.* 6. 67.

chè costoro non assaporano un sì fatto linguaggio di Dio, che tanto all'interno favella, perciò pensino che altri non lo gusteranno, come lo gustò S. Pietro, allorchè disse a Cristo: [1] *Domine, ad quem ibimus? verba vitæ æternæ habes*. Dove andremo, o Signore, poichè le tue parole sono parole di Vita eterna. E la Samaritana dell'acqua e del vaso dimenticossi per la dolcezza delle parole di Dio. [2] Così stando quest' Anima tanto a Dio vicina, che si è trasformata in fiamma d'amore, in cui se le comunica il Padre, il Figliuolo, e lo Spirito Santo, che incredibil cosa si dice a dire, che in questo fiammeggiare dello Spirito Santo gode una traccia dell' eterna Vita; quantunque non perfettamente, perchè la condizione di questa vita nol soffre? Perciò poi chiama *viva* questa fiamma, non perchè non sia sempre viva, ma perchè le produce l'effetto di farla vivere in Dio spiritualmente, e provare la vita di Dio alla guisa che disse Davidde: [3] *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Non perchè sia necessario dire vivo a Dio, che sempre lo è; ma per dare ad intendere, che lo spirito e il senso godevano vivamente di Dio: il che si è rallegrarsi in Dio vivo. Alla stessa maniera in questa fiamma sente l'Anima sì vivamente Dio, e lo gusta con tanto sapore e soavità, che dice:

O Fiamma d'amor viva.

VERSO SECONDO.

Che sì dolce ferisci

5. Cioè col tuo amore teneramente mi tocchi. Imperciocchè quando questa fiamma di Divina vita ferisce l'Anima colla tenerezza della vita di Dio, tanto svisceratamente la impiaga e la intenerisce, che la fa struggersi in amore. Acciocchè si adempia in essa il medesimo, che nella Sposa de' Cantici, la quale s'intenerì a tal segno, che liquefò; e quindi afferma in quel luogo: [4] *Anima mea liquefacta est, ut locutus est*. Non così tosto lo Sposo parlò, che l'Anima mi si disfece. Perchè questo è l'effetto, che nell'Anima produce la parola di Dio.

6. Ma come si può dire che la ferisce, quando nell'Anima non v'è più parte alcuna da ferire, essendo già tutta nel fuoco d'amore incendiata? Maravigliosa cosa è, che siccome il fuoco non istà mai ozioso, ma in continuo moto va sempre qua e là gittando vampe, così l'amore, di cui è uffizio ferire per innamorare e dilettare, essendo già nell'Anima a viva fiamma ridotto, vi sta gittando le sue ferite alla guisa di tenerissime vampe di dilicato amore, ed esercitando in gioia e festa le arti e i disegni dell'amore, quasi fosse nel palazzo delle sue nozze: come adoperò Assuero colla bella Ester [5], facendo ivi pompa delle sue ricchezze e della gloria di sua grandezza; acciocchè si adempia in quest' Anima quel che disse ne' Proverbj: [6] *Et delectabar per singulos dies... ludens in orbe terrarum; & deliciæ meæ esse cum filiis hominum*. Io mi prendeva ciascun giorno piacere, giuocando nel giro della terra; e fo consistere i miei diletti nello stare fra i figliuoli degli uomini, cioè comunicandoli ad essi. Per la qual cosa queste ferite, che sono i giuochi del Divino sapere, son pur vampe di teneri tocchi, che toccano in istanti l'Anima per via del fuoco d'amore, che non istà ozioso; e questi dice che seguono e feriscono: *Nel centro all'alma, ove s'interna, e cela*.

VERSO TERZO.

Nel centro all'alma, ove s'interna, e cela.

7. Conciosiachè nella sostanza dell'Anima, dove nè il Demonio,

[1] *Ibid. 69.* [2] *Joann.* 4. 28. [3] *Ps.* 83. 3. [4] *Cant.* 5. 6. [5] *Esther* 2. 18. [6] *Prov.* 8. 30. 31.

nio, nè il mondo, nè il senso vi ponno arrivare, si fa una tal festa dallo Spirito Santo, e perciò tanto più è sicura, sostanziale, e dilettevole, quanto è più interna; e quanto è più interna, è più monda, ed a misura della purezza anche più abbondevolmente, e generalmente, e con frequenza Iddio si comunica; e in tal guisa è maggiore il diletto e il godere dell'Anima e dello spirito: essendo Iddio l'operatore del tutto, senza che faccia l'Anima cosa alcuna di proprio nel senso che tosto dichiareremo. L'Anima pertanto non può naturalmente e colla sua industria operare cosa alcuna, se non se per mezzo del senso corporale e da lui aiutata, dal quale in questo caso ella è molto libera e assai lontana. Tutto il suo affare consiste nel ricevere da Dio, il quale solo può nel fondo dell'Anima senza soccorso dei sensi operare, e muoverla, e in essa agire; e per conseguenza tutti questi movimenti di cotal Anima sono Divini; ma quantunque siano di Dio, sono anche suoi, perchè gli opera Dio in lei e con lei, concorrendovi il consenso della sua volontà.

8. Perchè però il dire che ferisce nel più profondo centro dell'Anima sua, significa che abbia l'Anima altri centri non tanto profondi, è dicevol cosa avvertire come ciò sia. Quanto al primo è da sapersi, che l'Anima, siccome spirito, non ha nè alto, nè basso, nè più profondo, nè men profondo nel proprio essere, come anno i corpi quantitativi; e siccome in essa non vi sono parti nè maggior differenza al di dentro che al di fuori, essendo tutta fatta alla stessa guisa; così non ha centro di più o di meno fondo, nè può essere più in una parte che nell'altra illustrata, come i fisici corpi lo sono, ma ogni cosa in lei è allo stesso modo. Lasciato perciò da un canto questo significato del centro, e questa materiale e quantitativa profondità, centro più profondo chiamiamo quello, che si è l'ultimo segno, a cui può giugnere la sua natura, la sua virtù, e la forza della sua operazione e mozione, nè può passar oltre: in quella guisa appunto che il fuoco e la pietra anno virtù, e moto naturale, e forza per arrivare al centro della loro sfera, e non ponno andar avanti, nè lasciare d'ivi fermarsi, se non è per qualche contrario impedimento. Secondo ciò diremo che la pietra, quando giace dentro la terra, sta come nel suo centro; perchè si trova dentro la sfera della sua attività e del suo moto, che si è l'elemento della terra: non istà però nel più profondo di essa, che si è il mezzo d'essa terra, poichè le rimane tuttavia virtù e forza per abbassarsi e giugnere fino a quel luogo, quando se le tolga dinanzi l'impedimento; e quando poi vi sarà giunta, e non avrà da se ulteriore virtù da muoversi, allora diremo che sta nel più profondo centro.

9. Il centro dell'Anima è Dio, a cui essendo ella con tutto il suo essere e con tutta la forza della sua operazione arrivata, sarà giunta al suo ultimo e più profondo centro in Dio; e ciò sia, quando con tutte le sue forze ami, intenda, e goda Dio. Che se a tanto, com'è questo, non ha poggiato, quantunque stia in Dio, che si è il di lei centro per Grazia e per comunicazione; contuttociò se ha moto e forza per di più, e non è soddisfatta, benchè stiasi nel centro, non istà però nel più profondo, poichè può andar più oltre. L'amore unisce l'Anima a Dio, e perciò quanti più gradi di amore avrà, tanto più profondamente entra in Dio, e con lui si concentra. Quindi secondo questo modo di parlare, che ora usiamo, possiam dire, che quanti sono i gradi di amor Divino, tanti sono i centri, che ha l'Anima in Dio, i quali corrispondono alle molte mansioni, ch'egli disse avervi in casa di suo Padre. [1] Ond'è che se ha un grado d'amore, ormai sta in Dio,

[1] *Joann.* 14. 2.

Dio, ch'è il suo centro; poichè un grado d'amore basta a far che si stia in lui per Grazia. Se ne avrà due gradi, si sarà internata con Dio un centro più addentro; e se arrivasse a tre, si concentrerebbe come in tre; e se a un assai profondo grado di amore giugnesse, otterrà l'amor di Dio di ferire quel che chiamiamo il più profondo centro dell' Anima, la quale resterà trasformata e rischiarata in un molto elevato grado secondo il suo essere, e la sua potenza, e virtù sino a renderla molto a Dio somigliante. Per quel modo appunto come nel cristallo avviene, allorchè è limpido e puro, che quanti gradi più va ricevendo di luce, tanto più si va questa in esso concentrando, ed esso tanto più illustrando sino a quel segno, che s'interni in lui sì copiosamente la luce, onde venga a sembrar tutto luce, e da questa non si distingua; essendo quanto mai può in essa rischiarato: il che si è parere un'altra luce.

10. Laonde dicendo l' Anima, che la fiamma nel più profondo centro ferisce, vuol dire che toccando profondissimamente la sostanza, la virtù, e la forza dell' Anima, la ferisce. Ciò dice per dare ad intendere l'abbondanza della sua gloria e il diletto, ch' è tanto maggiore e più tenero, quanto più fortemente e sostanzialmente in Dio è trasformata e riconcentrata. La qual cosa è assai più grande di ciò, che passa nella comune unione d'amore secondo il maggior fervore del fuoco, che qui, come diciamo, mette una viva fiamma. Imperciocchè quest' Anima, che d'una gloria tanto soave già gode, e quella, che solo della comune unione d' amore sta godendo, si paragonano in certa maniera al fuoco di Dio che a detto d' Isaia [1] si trova in Sionne, figura della Chiesa militante, ed alla fornace di Dio in Gerusalemme situata, che significa la Visione di pace. Conciosiachè sta qui l'Anima quasi dentro una fornace accesa, come diciamo, in una tanto più pacifica, gloriosa, e tenera unione, quanto più del comun fuoco è accesa la fiamma di questa fornace. Laonde sentendo l'Anima, che questa viva fiamma le sta vivamente ogni bene comunicando, poichè un tale Divino amore porta seco tutte le cose, dice: *O fiamma d' amor viva, che sì dolce ferisci*. Come se dicesse: O infuocato amore, che con i tuoi amorosi movimenti mi stai secondo la maggior capacità e forza dell' Anima mia teneramente glorificando! vale a dire infondendomi le Divine cognizioni secondo tutta l'abilità del mio intelletto, e comunicandomi l'amore secondo la maggiore ampiezza della mia volontà: o sia sollevando altissimamente con Divine intelligenze la facoltà del mio intelletto in un intensissimo fervore della mia volontà e nella sostanziale già dichiarata unione. [2] Il che avviene assai più di quel che si possa arrivare a dire, allorchè si leva nell' Anima questa fiamma. Imperciocchè già tutta essendo purgata e purissima l'Anima, profondamente, e sottilmente, ed altissimamente in se l'assorbe la Sapienza colla sua fiamma, la qual Sapienza per testimonio del Savio a cagione della sua mondezza tocca da tutti i lati. [3] In questo assorbimento di Sapienza lo Spirito Santo esercita i mentovati gloriosi vibramenti della sua fiamma, la quale tanto soave essendo, dice l'Anima in appresso:

VERSO QUARTO.

Or che non sei più schiva,

11 E Significa: or che non mi affliggi più, nè mi angustj, nè stanchi, come per l'addietro facevi. Imperciocchè quando l'Anima nello stato della spirituale purgazione trovavasi, cioè quando si andava alla Contemplazione una tal fiamma accostando, non le riusciva tanto piacevole e soave, come ora in questo stato d'unione

[1] *Isaiæ 31. 9.* [2] *Nott. Osc. lib. 2. cap. 23. n. 155.* [3] *Sap. 7. 24.*

nione le riesce. Al qual fine deve sapersi, che prima che s'introduca e si unisca questo Divino fuoco d'amore nel più intimo dell'Anima per mezzo d'una perfetta purgazione e purità, va questa fiamma ferendo l'Anima, ed in essa le imperfezioni de' suoi abiti cattivi distruggendo e consumando. E questa si è l'operazione dello Spirito Santo, mediante cui la dispone alla Divina unione e trasformazione in Dio per amore. Imperciocchè il medesimo fuoco d'amore, che dopo in questa amorosa gloria à lei si unisce, è quello che prima purgandola la investe. Non diversamente dallo stesso fuoco, che il medesimo è, quando entra nel legno, e lo sta colla sua fiamma investendo e piagando, indi asciugandolo e togliendogli i suoi freddi accidenti, sino a prepararlo col suo calore, onde possa entrare in esso, ed in se trasformarlo. Nel qual esercizio patisce l'Anima assai, e prova nello spirito gravi pene, che alle volte ridondano nei sensi; essendole questa fiamma molto schiva e noiosa, come abbiamo largamente detto nel Trattato della Notte Oscura e nella Salita del Monte Carmelo, e perciò qui non mi stendo di più. Basti per ora sapere, che il medesimo Dio, il quale vuol nell'Anima entrare per via d'unione e trasformazione d'amore, è quegli pure che stava in avanti investendola, e colla luce e col calore della sua Divina fiamma purgandola; e quindi la stessa, che ora le divien soave, per l'addietro era schiva ed acerba. Equivale per tanto al dire: Giacchè non solamente non mi sei oscura, come per l'addietro, ma sei la Divina luce del mio intelletto, con cui ti posso mirare; non solo non fai languire la mia fiacchezza, ma sei piuttosto il valore della mia volontà, con cui ti posso amare e godere, essendo tutta nel Divino amor trasformata; e non sei più all'Anima mia di peso e gravezza, ma si bene la sua gloria, il suo piacere, e la sua ampiezza. Si può dunque di me affermare quel che nei Cantici è scritto: [1] Chi è costei, che sale per lo deserto, ridondante di piacere, e al suo Diletto appoggiata, e qua e là spargendo amore?

E che lo vuoi, finisci:

VERSO QUINTO.

E che lo vuoi, finisci.

12. Vale a dire: Finisci una volta di consumar meco perfettamente col tuo beatifico aspetto il Matrimonio Spirituale. Imperciocchè quantunque sia vero, che in questo sì alto stato l'Anima tanto più a Dio si conforma, quanto è più in lui trasformata; nè sa, nè accerta di chiedere cosa alcuna a proprio vantaggio, ma cerca in tutto il suo Diletto; [2] (poichè la Carità non altro pretende che il bene e la gloria del Diletto) contuttociò vivendo ancora in isperanza, nella quale non si può lasciare di sentir mancanza e vacuità, manda un tal gemito, comecchè soave e delizioso, qual si è la cosa, che le manca all'intero possedimento dell'adozione de' figliuoli di Dio, in cui perfezionandosi la sua Gloria, si cheterà il suo appetito; il quale sebbene quaggiù è molto a Dio unito, non mai si sazia, [3] finchè la sua Gloria non comparisca. Massimamente avendo già un saggio e le premesse di essa, come qui le ha, e di tal maniera che se Dio non le avesse tanto bene favorita e difesa la natura colla sua destra, (come fece a Mosè presso la pietra, acciocchè senza morire potesse veder la sua Gloria; per mezzo della qual destra ne riceve la natura ristoramento piuttosto e diletto, che danno) ad ognuna di tali vampe sembra che morirebbe: non avendo la parte inferiore forze, onde tanto e sì elevato fuoco soffrire. Perciò è che questo appetito ora non arreca pena, non essendo l'Anima in istato di patire; quando con

[1] *Cant.* 8. 5. [2] 1. *ad Cor.* 13. 5. [3] *Ps.* 16. 18.

gran soavità piuttosto, e diletto, e conformità lo richiede. Dice in conseguenza: *E che lo vuoi*, perchè la volontà e l'appetito sono talmente ridotti a una sola cosa con Dio, ciascuno alla sua propria guisa, che si recano a gloria di veder adempito quel che Dio vuole. Sono però tali i barlumi di gloria e di amore, che vi tralucono, che sarebbe anzi poco amore non chiedere l'ingresso in quella perfezione e in quell'adempimento d'amore.

13. Avvegnachè oltre a ciò vede ivi l'Anima, che in quella forza di dilettevole comunicazione la sta provocando lo Spirito Santo, invitando con maravigliose maniere e soavi affetti a quella immensa Gloria, che le va mettendo dinanzi gli occhi nel ripetere ciò che nei Cantici dice alla Sposa: [1] *Surge, propera, amica mea, Columba mea, formosa mea, & veni: jam enim hyems transiit, imber abiit, & recessit. Flores apparuerunt in terra nostra ...... Ficus protulit grossos suos, vineæ florentes dederunt odorem suum. Surge, amica mea, speciosa mea, & veni: Columba mea in foraminibus petræ, in caverna maceriæ, ostende mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis: vox enim tua dulcis, & facies tua decora.* Sorgi, e datti fretta, amica mia, Colomba mia, mia bella, e vieni; poichè già sen'è ito l'inverno, e cessò la pioggia, e sgombrossi. Spuntarono i fiori dal nostro terreno, ed il fico ha messe le sue frutta, e le fiorite vigne anno spirato il loro odore. Levati, amica mia, mia graziosa, e vieni; Colomba mia nei pertugi della pietra e nella caverna del recinto mostrami la tua faccia, risuoni nelle mie orecchie la tua voce, poichè essa è dolce, e la tua faccia bella. Ora sente l'Anima, che lo Spirito Santo in quella soave tenera fiamma tutte queste cose le va dicendo. Per lo che risponde ella in questo luogo: *E che lo vuoi, finisci*; nelle quali parole fa quelle due petizioni, che Christo Signor nostro comandò di fare in S. Matteo: [2] *Adveniat Regnum tuum. Fiat voluntas tua.* Quasi che dicesse: Finisci una volta di darmi questo Regno, poichè tu lo vuoi: Ed affinchè questo avvenga: *Rompi del dolce incontro omai la tela.*

VERSO SESTO.

Rompi del dolce incontro omai la tela.

14. CHe si è la sola cosa, ond'è questo gran negozio impedito: essendo facile arrivare a Dio, tolti di mezzo gl'impedimenti e le tele, che si frappongono. Queste si riducono a tre, che debbonsi rompere per possedere Dio perfettamente: vale a dire la temporale, in cui si comprende ogni creatura; la naturale, in cui si comprendono tutte le operazioni e inclinazioni puramente naturali; e la sensitiva, che solo abbraccia l'unione dell'Anima col corpo, la quale è vita sensitiva e animale, di cui dice S. Paolo: [3] *Scimus enim, quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æternam in cælis.* Noi sappiamo, che se questa nostra terrena casa si scioglie, abbiamo da Dio un'altra abitazione ne' Cieli. Le due prime tele necessariamente debbonsi rompere per giugnere a questo possedimento di Dio in unione d'amore, in cui si son già tutte le cose del mondo rifiutate, e rinunziate, e gli appetiti, e gli affetti mortificati, e le operazioni dell'Anima son divenute Divine. Tutto questo si squarciò negl'incontri di questa fiamma, allorchè fu schiva. Imperciocchè nella purgazione spirituale finisce l'Anima di rompere le prime due tele e di unirsi, come ora è unita, nè vi resta altro da rompere, che la terza della vita sensitiva. Per questa ragione dice qui *tela*, e non

[1] *Cant.* 2. 10. &c. [2] *Matth.* 6. 10. [3] *ad Cor.* 5. 2.

non *tele*, non ven' essendo altre fuor di essa, alla quale non va incontro cotal fiamma rigorosamente e schivamente, come all' altre faceva, ma saporitamente e dolcemente. Così la morte di somiglianti Anime è molto soave e dolce più, che loro non fu la vita spirituale in tutto il corso del vivere; perchè muoiono con impeti e saporosi incontri d'amore alla guisa del Cigno, che vicino a morire più dolcemente canta. In questo medesimo senso dice Davidde, [1] che la morte de' giusti è preziosa; perchè ivi si portano ad entrare nel mar d'amore i fiumi dell' amore dell' Anima, e sono ivi tanto dilatati e chiusi, che già sembrano nuovi mari: accoppiandosi colà il principio al fine e il primo all' ultimo per accompagnare il giusto, che sen va e parte verso il suo Regno; e udendosi, come dice Isaia, [2] le lodi dei confini della terra, che formano la gloria del giusto; e sentendosi l'Anima a quel tempo per via di sì gloriosi incontri molto pronta ad uscire in mezzo a tale abbondanza per possedere perfettamente il Regno. Imperciocchè si vede pura e ricca, quanto la Fede e lo stato di questa vita il comportano, ed allo stesso Regno disposta: lasciandole già Dio in questo stato vedere la propria bellezza, e affidandole i doni e le virtù, che le ha dato; perchè ogni cosa le torna in amore e lodi di Dio senza attacco di presunzione e di vanità: non v'essendo più lievito d'imperfezione, che guasti la massa.

15. Siccome adunque conosce, che non le manca altro, fuorchè rompere la fiacca tela di questa umana condizione e della natural vita, in cui sta avviluppata, e presa, ed impedita la sua libertà; [3] ardendo di desiderio di sciorsi e di vedersi con Cristo, e che si disfaccia l'orditura dello spirito colla carne composti d'un essere tanto diverso, e che riceva cadauna parte da se la propria sorte; [4] sicchè la carne nella sua terra rimanga, e lo spirito ritorni a Dio, che lo diede; (poichè la mortal carne a detto di S. Giovanni nulla giova: [5] *Non prodest quidquam*, anzi disturba questo bene dello spirito) e di più movendole compassione, che una sì bassa vita le sia d'impedimento ad un'altra sì elevata, per tutto ciò chiede che si rompa. La chiama inoltre *tela* per tre ragioni. In primo luogo per la concatenazione, che v' è fra lo spirito e la carne. In secondo perchè forma una divisione fra Dio e l'Anima. In terzo perchè siccome non è la tela sì opaca e densa, che non possa per essa trasparire il chiaro; non altrimenti in questo stato sembra la sopraddetta concatenazione una sì fina tela, essendo assai spiritualizzata, illustrata, ed assottigliata, che non lascia di tralucere in essa la Divinità. Siccome poi sente l'Anima la fortezza dell'altra vita, apertamente scopre la fiacchezza di questa, e le pare una molto debil tela, anzi una tela di ragno, come dice Davidde: [6] *Anni nostri sicut aranea meditabuntur*; ed anche assai meno a fronte dell' Anima per tal modo esaltata. Imperciocchè posta essendo nel proprio sentir di Dio, sente le cose come Dio, dinanzi a cui per testimonianza pur di Davidde mille anni sono, come il giorno di ieri, che trasandò: [7] *Mille anni ante oculos tuos, tamquam dies hesterna quae praeteriit*. E secondo Isaia: [8] *Omnes gentes quasi non sint*. Tutte le genti sono quasi non fossero. Il qual medesimo pregio anno presso l' Anima, che tiene ogni cosa per nulla, e se stessa ancora negli occhi suoi; e Dio solo è per lei in luogo di tutto.

16. Ma v'è qui da ponderare, per qual ragione chiede piuttosto, che rompa la tela, e non già che la tagli, o che la finisca, sembrando tutto ciò una stessa cosa? Possiam dire per quattro ragioni. La prima per favellare con più proprietà: essendo più proprio dell' incontro il rompere, che il tagliare

Ddd 2 o fi-

[1] *Ps.* 115. 15. [2] *Isaiæ* 24. 16. [3] *ad Philipp.* 1. 23. [4] *Eccl.* 12. 7. [5] *Joann.* 6. 64. [6] *Ps.* 89. 9. [7] *Ps.* 89. 4. [8] *Isaiæ* 40. 17.

o finire. La feconda perchè l'amore è amico della forza e di un tocco sodo ed impetuoso, il quale si fa più nel rompere, che nel tagliare o nel finire. La terza perchè piena essendo di tanto amore, brama che sia brevissimo l'atto del rompere la tela, perchè presto finisca; e di più tanta maggior forza e valore dimostra, quanto è più breve e più spirituale. Imperciocchè la virtù d'amore è qui più unita e più forte; e il più perfetto grado del trasformativo amore s'introduce alla guisa della forma nella materia, la quale in un istante è introdotta: mentre sin'all'ora non v'era atto alcuno di trasformativa informazione, ma sole disposizioni ad essa consistenti in desiderj ed affetti successivamente ripetuti, che in molto pochi all'atto perfetto di trasformazione pervengono. Laonde l'Anima così disposta molto più d'atti e più intensi in breve tempo può esercitare, che un'altra non disposta in lungo tempo. In questa per verità tutto si consuma in disporre lo spirito, ed anche dopo suole arrestarsi il fuoco senza penetrar totalmente il legno. Ma nell'Anima disposta in momenti sen'entra l'amore, e la scintilla al primo tocco nell'esca secca s'apprende. Perciò è che l'Anima innamorata vuole piuttosto la brevità del rompere, che lo spazio del tagliare, e l'attendere che si finisca. La quarta ragione si è, perchè si termini più presto la tela della vita, facendosi più adagio il tagliare e il finire, cioè quando la cosa è già stagionata, e pare che dimandi più tempo e maturità; laddove il rompere non procede da maturità, nè da cosa alcuna di questo genere. Vorrebbe dunque l'Anima, che non si aspettasse il natural termine della vita; poichè la forza dell'amore e la disposizione, che vede in se, l'inclina con rassegnazione a vederla rotta con qualche incontro e impeto sovrannaturale d'amore. Imperciocchè sa qui l'Anima molto bene, che si è lo stile di Dio di levare dal mondo queste Anime prima del tempo per far loro copia dei beni, e cavarle dai mali: consumandole in breve, e per mezzo d'un tal amore concedendo loro ciò, che in un lungo spazio di tempo potrebbero andar guadagnando, come dice il Savio con queste parole: [1] *Placens Deo factus est dilectus, & vivens inter peccatores translatus est: raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius... Consummatus in brevi explevit tempora multa: placita enim erat Deo anima illius; propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatum*. Colui che piace a Dio è divenuto il suo Caro, e vivendo fra i peccatori fu trasportato e rapito; perchè la malizia non gli cangiasse la mente, o la finzione non ingannasse l'Anima sua. Essendosi in breve tempo consumato il suo corso, giunse però al compimento di molti tempi; perchè l'Anima sua era a Dio grata, e perciò diessi fretta a trarlo dal mondo. Quindi egli è un affare di grande importanza l'esercitarsi assai nell'amore; perchè consumandosi l'Anima in esso, non si trattenga molto qua e là senza vederlo faccia a faccia.

17. Ma vediam'ora, perchè chiami l'Anima *incontro* questa interiore sorpresa dello Spirito Santo? La ragione si è, perchè quantunque provi l'Anima un gran desiderio, che se le finisca la vita; con tutto ciò non essendone ancora giunto il tempo, non si fa; e perciò Iddio per consumarla, e vie più da questa carne innalzarla, eseguisce in essa alcuni Divini e gloriosi attachi a guisa d'incontri, e veramente lo sono, co'quali sempre penetra la sostanza dell'Anima, Deificandola, e rendendola quasi Divina. Nel qual atto l'esser di Dio assorbisce l'Anima, perchè la incontrò, e vivamente la trapassò nello Spirito Santo, le di cui comunicazioni sono impetuose, quando sono ferventi, come questa lo è.

[1] *Sap.* 4. 10.

è. Ora in questo incontro godendo l'Anima vivamente di Dio, lo chiama dolce; non perchè altri molti tocchi ed incontri, che in questo stato riceve, lascino d'essere dolci e saporiti, ma per l'eminenza che ha sopra tutti gli altri: facendoli Dio affine di perfettamente sciorla e glorificarla. Ond' è che le nascono le ale per dire:

Rompi del dolce incontro omai la tela.

18. Così tutta la stanza significa, come se dicesse: O fiamma dello Spirito Santo, che tanto intimamente e teneramente la sostanza trapassi dell'Anima mia, e col tuo ardore la cauterizi; poichè sei tanto amica che ti mostri desiderosa di darti a me compiutamente nella eterna Vita: se per l'addietro le mie richieste non penetravano le tue orecchie, quando con ansie e travagli d'amore, in cui penava la fiacchezza del mio senso e del mio spirito, siccome da un molto debile ed impuro, e poco forte amore assistiti, ti pregava che mi sciogliessi da questa carne; perchè con gran desiderio l'Anima mia ti bramava, allora quando l'impaziente amore non mi permetteva, che mi conformassi tanto alla condizione d'una tal vita, che tu volevi ch'io menassi; e i passati impeti d'amore, siccome non di tanta sostanza, non erano dinanzi a te bastevoli a liberarmene: Ora che già sono in amore fortificata, che non solo il mio spirito ed il mio senso non vengono meno a te; ma più tosto da te avvalorati il mio cuore e la mia carne si rallegrano in Dio vivo [1] con grande consonanza delle parti, domandando quel che tu vuoi, ch'io chieda, e non volendo quel che non vuoi; anzi non mi parendo neppure di poterlo, nè andandomi per lo pensiero di chiederlo: Ora che son già negli occhi tuoi più valide e ragionevoli le mie petizioni, venendo da te, e volendole tu, e con sapore e diletto nello Spirito Santo facendole io, [2] siccome il mio giudizio dalla tua faccia sen'esce, lo che segue, quando tu le preghiere stimi ed ascolti: per tutto ciò rompi la fina tela di questa vita; perchè da oggi in avanti io ti possa amare con quella pienezza e sazietà, che desidera l'Anima mia senza termine e senza fine.

STANZA SECONDA.

Fiamma soave interna!
Cara piaga gradita!
Man lusinghiera! e tocco dilicato!
Che sa di Vita eterna,
E sconta ogni partita,
Morte in vita, uccidendo, ai tu cangiato.

DICHIARAZIONE.

19. Spiega l'Anima in questa stanza, che le tre persone della Santissima Trinità Padre, Figliuolo, e Spirito Santo son quelle, che in essa questa Divina opera d'unione eseguiscono. Così la *mano*, l'*interna fiamma*, e il *tocco* sono sostanzialmente una medesima cosa; ma questi nomi loro addatta, perchè sono conformi all'effetto, che ciascheduna a proporzione cagiona. L'*interna fiamma* è lo Spirito Santo, la *mano* è il Padre, e il *tocco* il Figliuolo. Per conseguenza esalta qui l'Anima il Padre, il Figliuolo, e lo Spirito Santo, magnificando tre singolari grazie e beni, che operano in essa per aver cangiata la sua morte in vita, trasformandola in se. La prima è una *gradita piaga*, che si attribuisce allo Spirito Santo, e perciò chiamasi *interna fiamma*. La seconda è un *piacere di Vita eterna*, che si applica al Figliuolo, e si dice *tocco dilicato*. La terza è un *dono*, onde resta l'Anima molto ben pagata, e al Padre si riferisce, e perciò appellasi *man lusinghiera*. Quantunque poi nomini qui le tre Persone per le proprietà de' loro effetti, parla nulladimeno con una sola Essenza, dicendo: *In vita ai tu cangiato*. Poichè tutte esse operano in

[1] *Ps.* 83. 2 [2] *Ps.* 16. 3.

in uno, e tutto si attribuisce ad uno e tutto a tutte:

VERSO PRIMO.

Fiamma soave interna!

20. NEl libro del Deuteronomio dice Mosè, [1] che Iddio nostro Signore è un fuoco che consuma, vale a dire un fuoco d'amore, il quale di forza infinita essendo, può inestimabilmente consumare, e con gran forza abbruciando, trasformare in se tutto ciò, che toccherà. Abbrucia però ciascheduno a misura che lo trova disposto, altri più ed altri meno, ed anche quanto, e come, e quando egli vuole. Essendo poi un infinito fuoco d'amore, se toccando l'Anima vuole alquanto calcar la mano, cresce il di lei ardore ad un grado talmente sommo, che sembra all'Anima di ardere sopra tutti gli ardori del mondo. E perciò chiama questo tocco una *interna fiamma*, perchè si fa, dove il fuoco è più intenso e racconcentrato, e cagiona maggior effetto d'ardore, che gli altri focosi tocchi non fanno. In qualsivoglia modo però questo Divino fuoco tenga l'Anima in se trasformata, non solamente prova un'interna fiamma, ma tutta quanta essa è divenuta una incensione di veemente fuoco. Ora viene ad essere una maravigliosa cosa, che questo fuoco di Dio tanto veemente essendo e consumatore, che con più agevolezza mille mondi consumerebbe, di quello che il fuoco nostro una paglia; ad ogni modo non consumi e non finisca gli spiriti, in cui arde, ma piuttosto alla misura della propria forza e dell'ardore, dia loro piacere, e gli Deifichi, ardendo in essi soavemente secondo la forza loro inserita. In quella guisa appunto che negli Atti Apostolici avvenne, [2] dove calando con grande veemenza questo fuoco, i Discepoli abbruciò; e pure, come dice S. Gregorio, [3] arsero eglino interiormente con soavità. Questo medesimo dice la Chiesa: [4] *Advenit ignis divinus, non consumens, sed illuminans*. Venne il fuoco dal Cielo non abbruciando, ma risplendendo, non consumando, ma illuminando. Conciosiachè il fine di queste sue comunicazioni essendo d'ingrandire l'Anima, non l'angustia, ma la dilata; non l'affanna, ma la ricrea, e la rende luminosa e ricca, dicendosi a questo effetto *soave*.

21. Quindi la felice Anima, che per sua grande ventura a questo interno abbruciamento arriva, in tutto gode, fa tutto quel che vuole, e va sempre di bene in meglio, e niuno in avanzarla prevale, anzi neppur la tocca: essendo essa quella, di cui dice l'Appostolo: *Spiritualis autem judicat omnia; & ipse a nemine judicatur*. [5] Lo Spirituale giudica tutte le cose, ed egli da niuno è giudicato. E in un altro luogo: [6] *Omnia scrutatur etiam profunda Dei*. Penetra ogni cosa, e perfino i profondi arcani di Dio. Imperciocchè tale si è la proprietà dell'amore, cioè d'andare indagando tutti i beni del Diletto. O la gran gloria vostra, o Anime, che di giugnere a questo sommo fuoco meritate! il quale essendo d'infinita forza proveduto per consumarvi ed annichilarvi, non vi consumando, immensamente consumavi nella Gloria! Non vi maravigliate, che Iddio conduca alcune Anime ad un tal grado; poichè egli solo in alcune cose si distingue, producendovi più maravigliosi gli effetti. Essendo adunque questo incendio tanto soave, come si è qui dichiarato, quanto poi favorita crediamo che sia quell'Anima, che sarà tocca da un tal fuoco? Così volendolo dir l'Anima non lo dice, ma si arresta nella esagerazione e stima accennata dalla voce O, che si sottintende nel dire:

Cara piaga gradita!

VER-

[1] *Deut.* 4. 24. [2] *Act.* 2. 3. [3] *S. Greg. hom.* 30. *in Evang.* [4] *Eccl.* 2. *die Pent. Resp.* 2.
[5] 1. *ad Cor.* 2. 15. [6] *Ibid.* 10.

VERSO SECONDO.

Cara piaga gradita!

22. LA qual piaga è curata da quel medesimo che la fa, e facendola la guarisce: il che è somigliante in qualche maniera al cauterio del fuoco naturale, il qual posto sopra la piaga la fa maggiore, e fa sì, che quella, ch'era prima piaga cagionata dal ferro o da qualche altro stromento, venga ad essere piaga di fuoco; per modo che se più volte posasse sopra di quella il ferro, sempre maggior piaga di fuoco farebbe fino a sciogliere il soggetto. Non diversamente questo incendimento d'amor Divino sana la piaga d'amore, ch'egli nell'Anima aprì, e qualunque volta vi si accosta la fa più grande. Imperciocchè la cura d'amore consiste nel piagare e ferire sopra il già piagato e ferito, sin a tanto che venga l'Anima a risolversi tutta in fiamma d'amore. Nella qual maniera fatta già tutta una piaga d'amore, è tutta sana, in amore trasformata, e in amore piagata. Poichè in questo caso chi è più piagato è più sano, e chi è tutto piagato è tutto sano. Nè già perchè sia ormai quest' Anima tutta ferita e tutta sana, lascia il cauterio di fare il suo uffizio, cioè ferire d'amore. Allora però si riduce la cosa a render cara e gradita la piaga, come si disse; e perciò soggiugne: *Cara piaga gradita!* e tanto più ella è divenuta aggradevole, quanto da un più alto sublime fuoco d'amore è fatta. Imperciocchè avendola aperta lo Spirito Santo col fine di favorirla, ed essendo grande il suo desiderio e la volontà di renderla deliziosa; grande sarà la piaga, perchè sia grandemente favorita l'Anima, che la riceve. O felice piaga fatta da chi non sa se non sanare! O ben aventurata ed assai prospera ferita, poichè non fosti fatta se non che per delizia e piacere dell'Anima! Grande si è la piaga, perchè grande è colui, che l'ha aperta; e grande si è la delizia che seco porta, perchè il fuoco d'amore è infinito. O adunque cara gradita piaga! e tanto più elevatamente di grazie sparsa, quanto più nell'intimo centro dell'Anima tocca il cauterio dell'amore, abbruciando tutto quel che abbruciare si può, per riempire di favori tutto quel che si può. Questo incendimento e questa piaga è a mio parere il più alto grado, che in un tale stato può darsi. Ma vi sono molte altre maniere, che non arrivano ad esso, nè sono come questa: essendo ciò un tocco di Divinità nell'Anima senza forma; nè figura alcuna naturale, nè formale, nè immaginaria.

23. Ma un'altra maniera essa pure molto sublime di accendere internamente suol provar l'Anima, e segue così. Accaderà che stando l'Anima in questo amore infiammata, ancorchè non tanto profondamente accesa, come abbiam detto, (dovendolo però esser molto per quel che voglio dire) ed è, che le accaderà di sentirsi investire da un Serafino con un dardo stropicciato ad un'erba di focosissimo amore, e trapassare quest'Anima già accesa, come carbone, o per meglio dire come una fiamma, e formarvisi sublimemente un incendio. Trapassandola frattanto, mentre la cauteriza, s'affretta la fiamma, e sale subito con veemenza: in quel modo appunto che per entro un'ardentissima fornace o fucina, quando vi maneggiano e rimescolano le legna, si attizza la fiamma, e si avviva il fuoco; siccome allora pure nel ferir che fa questo acceso dardo, sente l'Anima cotal piaga con un diletto, che non si può abbastanza esagerare. Imperciocchè oltre all'essere tutta fuor di se, quando la sconvolgono e segue l'impetuosa mozione da quel Serafino cagionata, in cui è grande l'ardore e l'amorosa liquefazione: ol-

oltre a ciò sente la dilicata piaga e l' efficacia dell'erba, colla quale si era vivamente stroppicciato il ferro, e si sente l'Anima nel profondo dello spirito trafitta, e prova un piacere, di cui niuno potrà favellare come convienfi. Sente di più in quel caso l'Anima come un grano di senape piccolissimo, vivissimo, ed ardentissimo nel più intimo del cuore e dello spirito, che si è il punto della ferita, dove sta la sostanza e la virtù dell'erba, e lo sente diffondersi sottilmente per tutte le spirituali vene dell'Anima secondo la potenza e la forza dell'ardore. E sente crescer tanto, e pigliar forza, ed affinarsi l'amore, che sembrale d'avere in se tanti mari di fuoco, ripieno tutto d'amore. Nè di ciò, che gode qui l'Anima, v'è più che dire, se non che ivi conosce, quanto bene fu nell'Evangelio paragonato il Regno de' Cieli al grano di senape, che pel suo gran calore, quantunque sì piccolo, cresce ad albero grande: [1] *Simile est Regnum Cælorum grano sinapis, quod accipiens homo seminavit in agro suo, quod minimum quidem est omnibus seminibus; cum autem creverit, majus est omnibus oleribus, & fit arbor; ita ut volucres Cæli veniant, & habitent in ramis ejus.* Imperciocchè si vede l'Anima divenuta come un immenso fuoco d'amore. Poche Anime giungono a questo grado; vi sono però alcune arrivate, e principalmente quelle di coloro, la di cui virtù e lo spirito doveva propagarsi nella successione de' loro figliuoli: dando Iddio valore e ricchezza al Capo a misura, che doveva essere nelle primizie dello spirito la successione della famiglia.

24. Ma torniamo all'opera, che faceva il Serafino, la qual opera è veramente piagare e ferire. Quindi è che se talvolta si dà licenza, che se n'esca fuori nei corporali sensi un qualche effetto, in quella guisa che ferì al di dentro, apparisce all'esterno la ferita e la piaga, come avvenne quando il Serafino piagò S. Francesco; poichè piagandogli l'Anima d'amore, per questo mezzo l'effetto delle piaghe esternamente mostrossi. Conciosiachè non fa Dio al corpo alcuna grazia, che prima e principalmente nell'Anima non la faccia. Ed allora quanto è più grande il diletto e la forza d'amore, che cagiona la piaga al di dentro, tanto più grave è il dolore della ferita esterna; e crescendo l'uno cresce alla stessa misura anche l'altro. Il che segue nel modo che son per dire, che sendo cotali Anime in Dio purgate e forti, apporta loro diletto allo spirito forte e sano il forte e dolce Spirito di Dio, il quale poi alla loro fiacca e corruttibil carne reca dolore e tormento. Quindi ella è una cosa maravigliosa il sentire, che cresca il dolore a ragguaglio del sapore. La qual maraviglia scoprì Giobbe nelle sue piaghe, quando disse a Dio: *Reversusque mirabiliter me crucias.* [2] A me rivolgendoti maravigliosamente mi tormenti. Imperciocchè ella è una gran maraviglia, ed una cosa degna dell' abbondanza di Dio e della dolcezza, [3] che tiene per coloro che lo temono nascosta, spremere tanto più grande il gusto e il diletto, quanto maggior dolore e tormento si prova.

25. O immensa grandezza, che in tutto onnipotente ti mostri! Chi potrebbe, o Signore, trovar dolcezza nel mezzo della amaritudine e nel tormento? O cara gradita piaga! poichè tanto più ti riempiono di delizie, quanto più cresci. Ma quando il piagare si fa nell'Anima, senza che si comunichi al di fuori, può essere molto intenso e più sublime. Posciachè essendo la carne freno dello spirito, allorchè i beni di questo si comunicano a quella, tira le redini a se, ed infrena la bocca a questo leggiero cavallo dello spirito, e ne ammorza la grande vivacità: mentre il corpo corrottibile aggrava l'Anima, ed il vivere in esso opprime il senso spirituale, quando molte cose comprende. [4] *Corpus enim, quod*

[1] *Matth.* 13. 31. [2] *Jobi* 10. 16. [3] *Ps.* 30. 20. [4] *Sap.* 9. 15.

quod corrumpitur aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem. Chi pertanto si vuole appoggiar molto al senso corporale non sarà molto spirituale. Io dico ciò in grazia di coloro, che pensano di potere colla pura forza ed operazione del basso senso avviarsi e pervenire alle forze ed alla sublimità dello spirito. Quivi non si arriva, fin a quando il corporal senso non resta fuori. Imperciocchè la cosa è diversa, quando dallo spirito derivasi un qualche affetto di sentimento nel senso: potendovi in ciò darsi non poco spirito, come in S. Paolo, in cui per lo gran senso che intorno i dolori di Cristo aveva, ne riverberava l'effetto sul corpo, com'ebbe a dire a quei di Galazia: *Ego enim stigmata Domini Jesu in corpore meo porto* [1] Io nel mio corpo porto le ferite del mio Signor Gesù Cristo. E perciò qual si è la piaga e l'incendio, tale sarà la mano, che a quest'opera concorre, ed eguale il tocco, che la cagiona. Lo che mostra l'Anima nel seguente verso dicendo:

Man lusinghiera! e tocco dilicato!

VERSO TERZO.

Man lusinghiera! e tocco dilicato!

26. O Mano, che tanto generosa essendo, quanto sei poderosa e ricca, validamentente mi porgi i tuoi doni! O piacevol mano! e tanto più a quest'Anima piacevole, allorchè soavemente la posi, quanto inabisserebbe tutto il mondo, se un po' gravemente la calcassi; mentre ad un solo tuo guardo si scuote la terra, [2] treman le genti, e vanno in minuzzoli i monti [3]. O dunque un'altra volta lusinghiera mano, che siccome dura fosti e rigida a Giobbe, [4] perchè tanto aspramente il toccasti; così applicandola tu all'Anima mia con molta piacevolezza, ed assai amichevolmente e graziosamente, mi sei tanto più lusinghevole e soave, mentre fosti per lui severa, quanto con più dilicatezza e dolce amore mi tocchi, laddove con rigore quello toccasti. Imperciocchè tu uccidi, e dai vita, ne vi è chi sfugga dalle tue mani. Ma tu, o Divina vita, non mai uccidi se non che per dar vita, siccome non mai impiaghi che per sanare. Tu mi feristi per apportarmi sanità, o Divina mano! [5] Tu uccidesti in me quel che mi teneva morta senza la vita di Dio, in cui ora viver mi veggo. Questo è ciò che tu colla liberalità della tua generosa Grazia in me operasti mediante il tocco, onde mi hai toccato, dello splendore della tua Gloria e figura della tua sostanza, che sei tu, o Unigenito Figliuolo, [6] per mezzo del quale, essendo egli la tua Sapienza, tocchi fortemente da un fine all'altro delle cose. [7] O adunque tocco dilicato! Verbo Figliuolo di Dio, che per la dilicatezza del Divino tuo essere penetri sottilmente la sostanza dell'Anima mia, e toccandola tù soavemente, l'assorbisci tutta con maniere affatto Divine di soavità non mai più udite nella terra di Canaan, nè mai più in Teman vedute. [8] O adunque grande ed in una singolar guisa dilicato tocco del Verbo! e per me tanto più, quanto che avendo messo i monti sossopra e spezzate le pietre del monte Orebbo coll'ombra del tuo potere e forza, che ti precedeva, ti facesti sentire al Profeta in un fischio d'aria sottile e dilicata. [9] O aria sottile! Come tocchi mai sottilmente e dilicatamente, essendo pur sì terribile e poderosa? O felice ed assai felice quell'Anima, che, sendo tu terribile e forte, sarà da te sottilmente toccata! Dillo o Anima al mondo. No però non lo dire, perchè non ne sa egli punto d'aria sottile, e non t'intenderà: non potendo in se capire cose tanto sublimi.

27. O Dio mio e vita mia! [10] Quelli sì ti sentiranno e vedranno nel tuo

[1] *ad Gal. 6. 17.* [2] *Ps. 103. 32.* [3] *Abac. 3. 6.* [4] *Jobi 19. 21.* [5] *Deut. 32. 39.* [6] *ad Hebr. 1. 2.* [7] *Sap. 8. 1.* [8] *Baruch. 3. 22.* [9] *3. Reg. 19. 11. & 12.* [10] *Joann. 14. 18.*

tocco, i quali dal mondo alienandosi, alla sottigliezza si ridurranno: convenendo allora una cosa sottile con l'altra sottile. Questi tanto più sottilmente tocchi, quanto essendo tu nascosto nell' Anima assottigliata, e trovandosi eglino da ogni creatura e da qualunque vestigio di essa allontanati, li celi nel nascondiglio della tua faccia dalla turbazione degli uomini; [1] *Abscondes eos in abscondito faciei tuæ a conturbatione hominum.* O adunque un'altra volta e più volte ancora dilicato tocco! che colla forza della tua dilicatezza sciogli l'Anima, e la separi da tutti gli altri tocchi, ed a te solo la destini, e lasci un sì dilicato effetto e sapore in essa, che qualsivoglia tocco di tutte le altre superiori ed inferiori cose le sembri rozzo e spurio, e l'offenda anche in mirarlo, e le sia di pena e di grave tormento il trattarlo e toccarlo. Devi di più sapere, che tanto più ampia e capace è la cosa, quanto è più sottile, e tanto è più diffusa e comunicativa, quanto è più dilicata. O adunque tocco dilicato! che t'infondi più alla misura che sei più dilicato. Già il vaso dell'Anima mia a cagione del tuo tocco divenne semplice, puro, e di te capace. O adunque tocco dilicato! in cui non sentendosi cosa materiale, tocchi tanto più l'Anima, e tanto più addentro, cangiandola di umana in Divina, quanto il tuo Divino essere, onde mi tocchi, non è ad alcun modo o a maniere soggetto, ed è libero da ogni corteccia di forma e di figura. O per conseguenza tocco finalmente dilicato ed assai dilicato! poichè tocchi l'Anima mia col tuo semplicissimo e purissimo essere, il quale siccom'è infinito, così è infinitamente dilicato; e perciò tocca con sì amorosa ed eminente sottigliezza e dilicatezza.

VERSO QUARTO.

Che sa di Vita eterna,

28. La quale, comecchè non in perfetto grado, è però in effetto un certo sapore, che, come si disse di sopra, in questo tocco di Dio si assaggia. E non è cosa incredibile che sia così, credendo noi, siccome creder si deve, che questo è un tocco sostanzialissimo, il quale tocca la sostanza di Dio nella sostanza dell'Anima, ed a cui nella nostra vita molti Santi sono arrivati. Laonde non è possibile spiegare con parole la dilicatezza del piacere, che in questo tocco si prova; nè io pure vorrei favellarne, perchè non si avvisasse taluno, che la cosa non sia maggiore di quanto se ne dice: non vi essendo vocaboli atti a dichiarare e nominare cose tanto elevate di Dio, quali son quelle, che in queste Anime passano; il proprio linguaggio delle quali è intenderle per se, e sentirle, e goderne, e tacerne chi le sperimenta. Imperciocchè s'avvede qui l'Anima esser ella in certa maniera, come quella bianca pietra, di cui dice S. Giovanni, che si darebbe al vincitore, e sulla pietra sarebbevi scritto un nome ad ognuno ignoto, fuorchè a colui che il riceve. [2] *Vincenti dabo .... calculum candidum, & in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit.* Quindi si può unicamente dire e con verità: *Che sa di Vita eterna.* Posciachè quantunque non si goda perfettamente in questa vita come nella Gloria; contuttociò un sì fatto tocco di Dio essendo, partecipa della Vita eterna il sapore. Così gusta l'Anima in un tale stato e in una maravigliosa maniera di participazione tutte le cose di Dio, comunicandosele la di lui fortezza, e la Sapienza, e l'amore, e la bellezza, e la Grazia, e la bontà. Imperciocchè essendo Iddio tutte

[1] Ps. 30. 21. [2] Apoc. 2. 17.

te queste cose, le assaggia l'Anima con una certa eminenza tutte in un sol tocco di Dio. Dal qual bene dell'Anima ridonda alle volte nel corpo qualche parte della unzione dello spirito, che sembra penetrare fino alle ossa, ed alla sua guisa esaltar Dio conforme a ciò che dice Davidde:[1] *Omnia ossa mea dicent: Domine, quis similis tibi?* Tutte le mie ossa diranno: O Signore, chi può mai a te paragonarsi? Ma perchè quanto intorno a ciò se ne può dire è sempre il meno, che dir se ne possa, basta affermare: *Che sa di Vita eterna.*

VERSO QUINTO.

E sconta ogni partita,

29. QUi ci conviene spiegare, che debiti son questi, di cui si sente l'Anima in questo luogo pagata. Deve adunque sapersi, che le Anime, le quali ad un sì alto stato ed al Regno dello spirituale Sponsalizio pervengono, sono comunemente per molti travagli e tribolazioni passate; poichè per la via di molte tribolazioni è duopo entrare nel Regno de' Cieli;[2] e queste si sono già nel presente stato sofferte.

30. Le cose che tollerano coloro, i quali debbono alla Divina unione arrivare, sono molte sorti di travagli e di tentazioni nel senso, e travagli non meno, e tribolazioni, e tentazioni, e tenebre, ed angustie nello spirito; perchè si compisca la purgazione di ambedue queste parti, secondo che dicessimo nella Salita del Monte Carmelo e nella Notte Oscura. La ragione di cotali travagli si è, perchè i diletti e la notizia di Dio non possono ben fermare nell'Anima il loro seggio, se il senso e lo spirito non sono ben purgati ed assottigliati. E perchè i travagli e le penitenze purificano ed assottigliano il senso: e le tribolazioni, le tentazioni, le tenebre, e le angustie assottigliano e dispongono lo spirito, è forza che passino per esse affine di trasformarsi in Dio, (siccome a coloro, che debbon vederlo, è forza di passare per lo Purgatorio) alcuni più intensamente ed altri meno, alcuni più lungo tempo ed altri più breve rispetto i gradi di unione, a cui Dio vuole innalzarli, e secondo ciò che avranno essi da purgare. Per mezzo di questi travagli, a cui fa Dio soggiacere l'Anima e il senso, va ella con amarezza ricuperando le virtù, le forze, e la perfezione, dicendo l'Apostolo:[3] *Virtus in infirmitate perficitur.* Perchè la virtù fra le fiacchezze si perfeziona, e nell'esercizio lavorasi delle passioni; nè può il ferro al disegno dell'artefice servire se non per via del fuoco e del martello: nella qual cosa prova il ferro qualche danno riguardo a ciò che prima era. In tal guisa protesta Geremia che fu ammaestrato da Dio: Fece nelle mie ossa scendere il fuoco, e mi erudì.[4] *De excelso misit ignem in ossibus meis, & erudivit me.* E lo dice medesimamente del martello:[5] *Castigasti me, & eruditus sum.* Tu mi castigasti, o Signore, e ne restai addottrinato. Per lo che dice l'Ecclesiastico:[6] *Qui non est tentatus, quid scit?* Chi non è tentato che sa egli? e qual cosa può mai capire?

31. Qui è duopo notare per qual ragione siano tanto pochi coloro, che ad un sì elevato grado pervengono? La ragione si è per essere molti i fiacchi, i quali in una sì alta e sublime opera da Dio cominciata fuggono la fatica; non volendo assoggettarsi al minimo travaglio, nè ammettere la vera mortificazione, nè con amsiccia pazienza operare. Quindi è che, non trovandoli forti nella grazia, che loro faceva cominciando a lavorarli, non si avanza di più a purgarli, e dalla polvere erigerli della terra; per la quale impresa di maggior fortezza e costanza facea mestieri. Così a Costoro,

[1] Ps. 34. 10. [2] Act. 14. 21. [3] 2. ad Cor. 12. 9. [4] Thren. 1. 13. [5] Jer. 31. 18. [6] Eccles. 34. 9.

che vogliono passar avanti, non tollerando le minori cose, nè ad esse achetandosi, si può dire con Geremia: [1] *Si cum peditibus currens laborasti: quomodo contendere poteris cum equis? cum autem in terra pacis securus fueris, quid facies in superbia Jordanis?* Se correndo tu co' pedoni ti affaticasti, come potrai tener dietro ai Cavalli? e quando ti sarai serbato tranquillo nella terra della pace, che fia di te fra la superbia del Giordano? Il che si è come se dicesse: Se fra i travagli, che di suo piede ordinariamente e umanamente accadono a tutti gli uomini, avevi tu un sì corto passo, che ti sembrava di correre, e te ne affaticasti; come potrai pareggiare il passo del Cavallo? cioè uscire una volta dalle ordinarie comuni afflizioni ad altre di maggior forza e velocità? E se tu non ai voluto muover guerra contro la pace e i piaceri del tuo paese, cioè della tua sensualità, ma vuoi startene piuttosto in essa tranquillo e consolato: che farai fra la superbia del Giordano? vale a dire come sosterresti le impetuose acque delle tribolazioni e i travagli dello spirito, che sono più interni?

32. O Anime, che volete andar sicure e consolate, se sapeste quanto vi conviene colla sofferenza patire per arrivarvi, e di quanto profitto sono i patimenti e la mortificazione per giugnere ai beni superiori; in niuna maniera e da niuna cosa cerchereste conforto, ma piuttosto portereste la nuda Croce in fiele ed aceto, e ve lo recherestte a gran sorte: vedendo che col morire in tal guisa al mondo ed a voi medesime, fra i diletti di spirito a Dio vivereste; e sopportando con pazienza l'esterne cose, meritereste che Dio mettesse gli occhi sopra di voi per mondarvi e purgarvi più addentro col mezzo degli spirituali travagli. Poichè debbono avere molti servigj a Dio prestati, ed esercitata una gran sofferenza, ed avuta una singolar costanza, e debbon essere stati a lui molto accetti in vita coloro, che vuole d'una somigliante grazia far degni. Così disse l'Angelo al Santo Tobia: [2] *Et quia acceptus eras Deo, necesse fuit, ut tentatio probaret te.* Che a Dio caro essendo, gli aveva conceduta la grazia di mandargli quella tribolazione per più provarlo, e fargli maggiori grazie. Il perchè dice la Scrittura, che quanto gli restò in appresso di vita, tutto in allegrezza il trascorse. Una medesima cosa vediamo in Giobbe, [3] che accettandolo Iddio, come l'accettò dinanzi gli spiriti buoni e cattivi per suo servo, tosto gli fece la grazia di mandargli que' duri travagli per dopo ingrandirlo, come fece assai più di prima così nello spirituale che nel temporale. Non diversamente opera Dio con coloro, che vuole secondo il principale vantaggio migliorati, lasciandoli tentare, affligere, e tormentare; ed interiormente ed esternamente fino a quel segno, ch'è possibile, purificare per divinizzarli: dando loro l'unione nella sua Sapienza, che si è il più alto stato, ma prima in questa medesima Sapienza purgandoli secondo l'avvertimento di Davidde che dice: [4] *Eloquia Domini, eloquia casta: argentum igne examinatum, probatum terræ, purgatum septuplum.* Che la Sapienza del Signore è un argento a forza di fuoco esaminato, provato nella terra di nostra carne, e sette volte cioè molto purgato. Non accade pertanto che ci fermiamo più qui spiegando, come segua ciascuna di queste purgazioni per arrivare alla divina Sapienza, che di qua all'argento si rassomiglia; perchè quantunque sia molto sublime, non sarà mai come l'oro prezioso, che riserbasi per la Gloria.

33. E' necessario però all'Anima di portarsi con grande costanza e pazienza in cotali tribolazioni e travagli sì esterni che interni, sì spirituali che corporali, sì gravi che leggie-

[1] Jerem. 12. 5. [2] Tob. 12. 13. [3] Jobi 1. & 2. per tot. [4] Ps. 11. 7.

gieri, prendendoli tutti dalla mano di Dio per suo bene e rimedio; e non fuggendo da loro, poichè sono alla sua sanità destinati, siccome lo consiglia il Saggio dicendo: [1] *Si spiritus potestatem habentis ascenderit super te, locum tuum ne dimiseris: quia curatio faciet cessare peccata maxima.* Se lo spirito di colui, ch'è potente, calerà sopra di te, non abbandonare il tuo posto; (cioè il luogo e il sito della tua provazione, che si è quel tale travaglio) poichè la medicina farà cessare di gran peccati, vale a dire taglierà il filo de' tuoi peccati e delle imperfezioni, che si è l'abito malvagio, acciocchè non procedano. Similmente gl'interiori affanni e travagli estinguono e purificano gli abiti imperfetti e i mali dell'Anima; e perciò deve pregiarsene assai, quando il Signore le manderà interiori ed esteriori travagli: intendendo che sono pochi coloro, i quali abbiano merito d'essere nelle pene consumati, patendo per giugnere a sì alto stato.

34. Rimettendomi pertanto sulla nostra spiegazione, siccome l'Anima a questo passo si ricorda, che se le pagano qui molto bene tutti li suoi precedenti travagli; poichè già: [2] *Sicut tenebræ ejus, ita & lumen ejus*, e che quanto fu delle tribolazioni partecipe, [3] lo è al presente delle consolazioni; e che per tutte le pene interiori od esteriori le sono molto generosamente sostituiti i Divini beni, senza che v' abbia travaglio alcuno, al quale non vi sia la sua corrispondenza di gran guiderdone: chiamandosene pienamente soddisfatta lo confessa in questo verso dicendo: *E sconta ogni partita*, ad esempio di Davidde nel suo che dice; [4] *Quantas ostendisti mihi tribulationes multas, & malas: & conversus vivificasti me, & de abyssis terræ iterum reduxisti me: multiplicasti magnificentiam tuam, & conversus consolatus es me.* Quante tribolazioni copiose e gravi mi hai dimostrate! e pur da tutte mi liberasti, e dagli abissi della terra un'altra volta mi ritraesti. Moltiplicasti la tua magnificenza, e rivolgendoti a me ne fui consolato. Per la qual cosa a quest'Anima, che stava al di fuori sulle porte del Palazzo di Dio, (alla guisa di Mardocheo [5] piagnendo per le piazze di Susa il pericolo della sua vita vestito di cilicio, e non volendo ricevere veste alcuna dalla Regina Ester, e non avendo avuto premio nè guiderdone per li servigj al Re prestati, e per la fedeltà usata nel custodire l'onore e la vita del Re) all'improvviso le pagano un giorno, come al medesimo Mardocheo, tutti i suoi travagli e servigi, facendola non solo entrare in Palazzo, ed al Re presentandola coperta d'abbigliamenti reali; ma ponendole eziandio in capo il Diadema e in mano lo Scettro, e chiamandola a parte del Trono e dell'Anello Reale, acciocchè nel Regno del suo Sposo disponga a suo piacer delle cose. Imperciocchè chi in un tale stato si trova ottiene ciò che vuole, ed ogni suo debito è ben pagato; essendo già morti i nemici de' suoi appetiti, che il volevano levar di vita, e in Dio ormai vivendo. Laonde dice in appresso:

Morte in vita, uccidendo, ai tu cangiato.

VERSO SESTO.

Morte in vita, uccidendo, ai tu cangiato.

35. La morte non è altro che una privazione della vita; perchè in arrivando la vita non vi rimane circa le cose dello spirito vestigio alcuno di morte. Due generi di vita vi sono, una è la beatifica, che consiste in veder Dio; e per giugnere ad essa deve precedere la morte naturale e corporale, come dice San Paolo: [6] *Scimus enim, quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dis-*

[1] *Eccl.* 10.4. [2] *Ps.* 138.12. [3] 2. *ad Cor.* 1.7. [4] *Ps.* 70.20. [5] *Esther* 4.1. [6] 2. *ad Cor.* 5.1.

diſſolvatur, *quod ædificationem ex Deo habemus*, *domum non manufactam*, *æternam in cœlis*. Sappiamo che, ſe queſta noſtra caſa di loto verrà a ſciorſi, abbiamo il ſoggiorno di Dio ne' Cieli. L'altra è la vita ſpirituale perfetta, la quale è un poſſedimento di Dio per unione d'amore; e queſta ſi ottiene colla mortificazione di tutti i vizj ed appetiti. Sin a tanto che ciò non ſi fa, non ſi può arrivare alla perfezione di queſta ſpiritual vita di unione con Dio, come pure lo dice l'Apoſtolo colle ſeguenti parole: [1] *Si enim ſecundum carnem vixeritis*, *moriemini; ſi autem ſpiritu facta carnis mortificaveritis*, *vivetis*. Se vivrete ſecondo la carne, ve ne ſeguirà morte; ma ſe collo ſpirito mortificherete l'opere della carne, ve ne ſeguirà vita.

36. Laonde ſi vuol avvertire, che quanto l'Anima a queſto paſſo chiama morte ſi è tutto l'uomo vecchio, vale a dire l'uſo delle potenze memoria, intelletto, e volontà, ocupate ed impiegate nelle coſe del Secolo, e lo ſono eziandio gli appetiti poſti ne' piaceri delle creature. Tutte le quali coſe formano l'eſercizio della vita antica, la quale è morte della nuova, vale a dire della ſpirituale. In queſta non potrà vivere l'Anima perfettamente ſe perfettamente pure all'uomo vecchio non muore; come ne lo avviſa l'Apoſtolo dicendo, che ſi ſpoglino dell'uomo vecchio, e ſi veſtano del nuovo, il quale ſecondo Dio è creato in giuſtizia e ſantità: [2] *Deponere vos ſecundum priſtinam converſationem veterem hominem* ....., *& induite novum hominem*, *qui ſecundum Deum creatus eſt in juſtitia*, *& ſanctitate veritatis*. Nella qual nuova vita, quando è giunta alla perfetta unione con Dio, di cui qui andiamo trattando, tutti gli affetti dell'Anima, e le ſue potenze, e le operazioni per ſe ſteſſe imperfette e baſſe ſi cangiano in quaſi Divine. E ſiccome qualſivoglia vivente a detto de' Filoſofi vive per mezzo della ſua operazione; così avendo l'Anima in Dio le proprie operazioni per l'unione, che ad eſſo le ſtrigne, vive una vita di Dio. Imperciocchè l'intelletto, che prima di queſta unione colla forza e col vigore del ſuo natural lume ſcarſamente intendeva, ora da un altro principio e più ſuperiore lume di Dio è già moſſo e informato. E la volontà, che in avanti tepidamente amava, ora in una vita d'amor Divino è cangiata; perchè moſſa dallo Spirito Santo, in cui vive, con affetto d'amore Divino altamente ama. E la memoria, che da ſe le ſole forme ed immagini delle creature comprendeva, è trasferita a chiudere nella mente quegli anni eterni, di cui parla Davidde. [3] E l'appetito, che per l'addietro al cibo delle creature era inclinato, trova ora nel Divin cibo guſto e ſapore; eſſendo moſſo da un altro principio, che ſi accoſta più al vivo, ed è il guſto di Dio. E finalmente tutti li movimenti e le operazioni, che per lo paſſato dal principio della ſua naturale e imperfetta vita ella faceva, in queſta unione ſon già divenuti movimenti di Dio. Imperciocchè eſſendo l'Anima ormai vera figliuola di Dio, è moſſa ſecondo le parole di S. Paolo dallo Spirito di lui: [4] *Quicumque enim ſpiritu Dei aguntur*, *ii ſunt filii Dei*. Che coloro, i quali muovonſi collo Spirito di Dio, ſono ſuoi figliuoli. La ſoſtanza pure dell'Anima ſua, quantunque non è ſoſtanza di Dio, perchè non può in eſſo traſmutarſi; ſtando contuttociò a lui unita e in lui aſſorta, è Dio per via di partecipazione. Ciò avviene in queſto perfetto ſtato di vita ſpirituale, comecchè non tanto perfettamente quanto nell'altra, e perciò dice bene: *Morte in vita*, *uccidendo*, *ai tu cangiato*. Anzi può qui ragionevolmente ſoggiugnere l'Anima con S. Paolo: [5] *Vivo autem*, *jam non ego*, *vivit vero in me Chriſtus*. Io vivo, ma non più io; ſibbene vive in me Criſto. Così le

[1] *ad Rom.* 8. 13. [2] *ad Epheſ.* 4. 22. [3] *Pſ.* 76. 6. [4] *ad Rom.* 8. 14. [5] *ad Gal.* 2. 20.

le qualità morte e fredde di quest'Anima si cangiano in una vita di Dio, trovandosi essa nella vita assorta; acciocchè si adempia in lei il detto dell' Appostolo: [1] *Absorpta est mors in victoria*. La morte nella vittoria è assorbita. E quello di Osea: [2] *Ero mors tua, o mors*. O morte, dice Dio, io sarò la tua morte.

37. Di questa maniera assorta essendo l'Anima nella vita, ed aliena da qualsivoglia cosa secolare e temporale, e libera dalla natura disordinata, s'introduce nelle stanze del Re, dove gode e si rallegra nel suo Diletto; ricordandosi delle sue poppe più che del vino, e dicendo: [3] *Nigra sum, sed formosa filiæ Jerusalem*. Io son bruna ma bella, o figliuole di Gerusalemme; poichè la mia natural nerezza si è trasformata nell'avvenenza del Re celeste. O adunque *incendio di fuoco*, che sopra tutti i fuochi infinitamente abbruci, e quanto più mi ardi infinitamente sopra tutti i fuochi, e quanto più m'infiammi, tanto più soave mi sei! *O cara gradita piaga* più per me deliziosa, che tutta la sanità e i piaceri del mondo! *O lusinghiera mano*, che oltre ogni confine e sopra tutte le dilicatezze è tale! Anzi tanto diviene a me più piacevole, quanto più la posi e calchi. *O tocco dilicato!* la di cui dilicatezza è con infinito eccesso più sottile e graziosa, che tutte le sottigliezze e bellezze delle creature; ed è più dolce e saporita d'un favo di mele: poichè sai di Vita eterna, e tanto più me la dai ad assaggiare, quanto più intimamente mi tocchi. Tu sei infinitamente più prezioso dell' oro e delle gemme, poichè que' debiti paghi, che con tutto il rimanente non si pagherebbono: cangiando maravigliosamente la morte in vita.

38. In questo stato di vita tanto perfetta va sempre l'Anima come in festa, e gioia, e porta sulle labbra un grande Divino giubilo a guisa d'una sempre nuova canzone avvolta in allegrezza, ed amore, e nel conoscimento del suo alto stato. Alle volte la trasporta il piacere a dire nel suo spirito quelle parole di Giobbe: [4] *Gloria mea semper innovabitur*. Sempre si rinoverà la mia gloria, ed a somiglianza della palma moltiplicherò i miei giorni. Vale a dire: non lascierà Dio, che la mia gloria torni ad invecchiar come prima, ed egli moltiplicherà i miei giorni, cioè i miei meriti fino al Cielo, come la palma i suoi germogli. Va di più a Dio fra se cantando tutto ciò, che dice Davidde nel Salmo ventinove; ma particolarmente i due ultimi versi, che contengono; [5] *Convertisti planctum meum in gaudium mihi: conscidisti saccum meum, & circumdedisti me lætitia. Ut cantet tibi gloria mea, & non compungar: Domine Deus meus, in æternum confitebor tibi*. Tu mi cangiasti il pianto in diletto: Hai fatto in pezzi il mio sacco, e mi hai di letizia cinto; acciocchè la mia gloria in tua lode si canti, e niuna cosa mi punga: (non v'essendo pena che in questo stato la tocchi) Signor mio Dio in eterno ti loderò. Imperciocchè sente qui l'Anima il Signore tanto sollecito in favorirla, esaltandola con sì preziose, e dolci, ed efficaci parole, ed ora una, ora l'altra grazia facendole; che le sembra non aver egli altra persona nel mondo, a cui far vezzi, nè altro affare in cui impiegarsi fuorchè tutto in lei sola. Così lo confessa nei Cantici: [6] *Dilectus meus mihi, & ego illi*. Io sono tutta per il mio Diletto, e il mio Diletto tutto è per me.

STAN-

[1] 1. *ad Cor*. 15. 54. [2] *Oseæ* 13. 14. [3] *Cant*. 1. 3. 4. [4] *Jobi* 29. 20. [5] *Ps*. 29. 12. &c. [6] *Cant*. 2. 16.

STANZA TERZA, VERSO PRIMO.

Lampa di foco puro,
Nel cui vario splendore
Del senso mio l'ime caverne estreme,
Che cieco era, ed oscuro,
Con mirabil valore
Al caro Ben dan caldo, e luce insieme.

DICHIARAZIONE.

39. E' Qui singolarmente necessario il favore di Dio per ispiegare la profondità di questa stanza, e fa d'uopo di molta avvertenza in chi l'andrà leggendo; il quale se manca di sperimento, gli riuscirà molto oscuro ciò che in essa si tratta: siccome se per avventura ne avesse, gli riuscirebbe chiaro ed aggradevole.

40. In questa stanza si mostra intimamente grata l'Anima al suo Sposo per le grazie grandi, che dalla unione con lui ha riportato, comunicandole per mezzo di essa molte ed assai elevate notizie di se medesimo, colle quali illuminate essendo, ed innamorate le potenze ed il senso dell' Anima sua, che prima di questa unione era oscuro e cieco, si trovano per corrispondenza con amoroso calore rischiarate, e offeriscono questa medesima luce ed amore a chi le accese e le innamorò, con infondere in essa doni tanto Divini. Conciosiachè il vero amante allora è pago di se, quando tutto ciò ch'egli è, e vale, e può valere, e tutto ciò che ha e può avere, lo impiega in servigio del Diletto: e quanto ciò è più, tanto più si rallegra in darglielo. Di questo adunque si compiace l'Anima ad un tal passo, perchè cogli splendori, e coll'amor che riceve possa ella sugli occhi del suo Diletto risplendere ed amarlo.

Lampa di foco puro,

41. SUpponendo in primo luogo, che le lampade hanno due proprietà, e sono d'illuminare e di ardere; perchè s'intenda questo verso deve sapersi, che Dio nel suo unico e semplice essere è tutte le virtù e le grandezze de' suoi attributi. Imperciocchè è onnipotente, è savio, è buono, è misericordioso, è giusto, è forte, è amoroso, ed è gli altri attributi e le virtù, che quaggiù di lui non conosciamo. Ond'è ch'essendo egli tutte queste cose, e standosi all'Anima unito, quando gli torna bene di scoprirsele con qualche molto particolare notizia, ella conosce chiaramente in lui queste virtù e grandezze, tutte in un solo e semplice essere perfettamente e profondamente, secondo che il comporta la Fede. E siccome cadauna di queste è il medesimo essere di Dio, cioè il Padre, il Figliuolo, e lo Spirito Santo, essendo ciascuno di questi attributi il medesimo Dio; e siccome Dio è una infinita luce e un infinito Divino fuoco, giusta le cose dette di sopra:[1] quindi è che secondo ognuno di questi attributi illumina e arde come vero Dio. Così per rapporto a queste notizie, che ha l'Anima da Dio in unità conosciute, viene ad essere il medesimo Dio all'Anima quasi molte lampade; poichè da cadauna ne ricava notizie, e ciascuna alla sua maniera le infonde un amoroso calore, e tutte si raccolgono in una semplice essenza, e tutte formano una lampada sola; la qual lampada è tutte queste lampade insieme, perchè in tutte le maniere luce e arde. Il che l'Anima conoscendo, questa sola è a lei molte lampade; perchè quantunque ella sia una, può tutte le cose, ed ha tutte le virtù, e tutti gli spiriti raccoglie. Così possiam dire, che in molte

[1] *Fiamm. d'Am. stanza 2. n. 20.*

te maniere e in una sola, luce ella e arde; perchè luce e arde come onnipotente, luce e arde come raggio, luce e arde come buono ec.: comunicando all' Anima intelligenza ed amore, e secondo tutte scoprendosele in quel modo, di cui ella è capace. Imperciocchè lo splendore, che le dà questa lampada, in quanto è onnipotenza, produce nell' Anima luce e calore di amor di Dio come onnipotente; e secondo ciò Iddio le diviene ormai una lampada d'onnipotenza, che luce e arde rispetto a questo attributo per lei. E lo splendore, che le dà questa lampada, in quanto è Sapienza, le rende caldo di amor di Dio in quanto è saggio, e lo stesso avviene degli altri attributi; poichè la luce, che le tramanda cadauno di questi e degli altri attributi, cagiona unitamente nell' Anima il caldo dell' amor di Dio in quanto tale; e per conseguenza Dio in questa sublime comunicazione e con tali segni (che a mio giudizio sono i maggiori, che Iddio in questa vita dar possa) è all' Anima innumerabili lampade, che le spargono luce, ed insinuano amore.

42. Queste lampade illuminarono Mosè nel monte Sinai, dove passando Iddio dinanzi a lui, si prostrò frettolosamente a terra, e palesò alcune di quelle grandezze, che in esso vide; e amandolo per rapporto alle cose in lui vedute, si espresse distintamente colle parole che seguono:[1] *Dominator Domine Deus, misericors, & clemens, patiens, & multæ miserationis, ac verax, qui custodis misericordiam in millia: qui aufers iniquitatem, & scelera, atque peccata, nullusque apud te per se est innocens*. Imperarore, e Signore Dio mio, misericordioso, clemente, paziente, di molta compassione, e verace, che usi misericordia a migliaia, che togli i peccati, le malvagità, e i delitti; e sei tanto giusto, che niuno alla tua presenza è innocente. Nella qual cosa si vede, che Mosè fra gli altri attributi e le virtù, che ivi conobbe ed amò, furono quelli di onnipotenza, di dominio, di misericordia, di giustizia, e di verità Divina; e ciò fu un altissimo conoscimento ed un elevatissimo diletto d'amore.

43. Laonde è da notare, che il diletto e l'estasi d'amore, che riceve l' Anima nel fuoco della luce di queste lampade, è ammirabile, immenso, e tanto copioso, come se di molte lampade fosse, ciascheduna delle quali abbrucia d'amore, aiutando l'ardore dell' una quello dell' altra, e la fiamma dell' una quella dell' altra, siccome pure la luce dell' una quella dell' altra; e tutte son già ridotte ad una luce e ad un fuoco, e cadauna è un sol fuoco, e l' Anima è immensamente assorta in dilicate fiamme, e in ognuna d' esse sottilmente ferita, e in tutte loro maggiormente e più sottilmente d'un vitale amore piagata: a chiare note scoprendo, che quell' amore è la Vita eterna, la quale è una adunanza di tutti i beni; e conoscendo quivi l' Anima assai bene la verità di quel detto dello Sposo ne' Cantici:[2] *Lampades ejus, lampades ignis, atque flammarum*. Che le lampade d'amore erano lampade di fuoco e di fiamme. Conciosiachè se una sola di queste lampade, che passò dinanzi ad Abramo,[3] gli cagionò grand' orrore, trascorrendo allora Dio per mezzo della notizia d'una rigorosa giustizia, che doveva sopra i Cananei esercitare; quanta maggior luce e qual diletto d' amore non cagioneranno tutte queste lampade di Divine notizie, che qui amichevolmente ed amorosamente risplendono, di quello che non ne apportò una sola di tenebra e di orrore in Abramo? Ora quanta, e quanto più eccellente e varia non sarà, o Anima, la tua luce e il tuo piacere; poichè in queste e di tutte queste lampade senti, che ti dà egli il suo diletto ed amore, amandoti secondo le

[1] Ex. 34. 6. 7. [2] Cant. 8. 6. [3] Gen. 15. 12. 17.

sue virtù, e i suoi attributi, e le sue condizioni? Imperciocchè chiunque ama, e ad un altro fa bene, secondo la sua condizione e le sue proprietà l'onora e lo benefica. Così il tuo Sposo in te dimorando, siccom'è onnipotente, ti dà ed ama con onnipotenza; essendo saggio senti che t'ama con Sapienza, essendo buono t'avvedi che ti ama con bontà, ed essendo Santo conosci che ti ama santamente, e così degli altri. Di più in quanto egli è liberale senti eziandio [1] che ti ama con liberalità senz'alcun interesse, e non per altro; che per beneficarti, mostrandoti lietamente questa sua faccia di grazie piena, e dicendoti: Io son tuo e per te, e godo d'esser tale, quale io sono per darmi a te, ed esser tuo.

44 Chi dirà pertanto quel che tu provi, o Anima felice, vedendoti così amata, e con tale estimazione ingrandita? [2] *Venter tuus, sicut acervus tritici, vallatus liliis*. Il tuo ventre, ch'è la tua volontà, diremo che si rassomigli ad un mucchio di grano coperto e circondato dai gigli; perchè in questi grani del pane di vita, che tu vai unitamente gustando, i gigli delle virtù, che ti cingono, ti stan ricreando; e queste figliuole del Re, che sono le virtù, colla fragranza de' loro aromi, che sono le notizie a te concedute, ti recano un ammirabil piacere, e in esse tu sei a tal segno ingolfata ed immersa, che sembri pure quel pozzo d'acque vive, che scorrono con impeto dal monte Libano, ch'è Dio. [3] *Puteus aquarum viventium, quæ fluunt impetu de Libano*. Nel quale ti sei maravigliosamente secondo tutta l'armonia della tua Anima rallegrata; acciocchè si adempia in te il detto pure del Salmo: [4] *Fluminis impetus lætificat Civitatem Dei*. L'impeto del fiume letifica la Città di Dio.

45. O ammirabil cosa! che in questo tempo stia l'Anima versando acque Divine, e che da essa sgorghino, come un copioso fonte che mira alla Vita eterna. [5] Imperciocchè quantunque sia vero, che questa comunicazione è luce e fuoco di cotali Divine lampade; qui però un tal fuoco è per modo soave, ch'essendo un fuoco immenso, si rassomiglia alle acque della vita, che saziano e tolgono la sete coll'impeto dallo spirito bramato. Quindi comecchè siano lampade di fuoco, son però acque vive dello spirito. Siccome quelle che calarono sopra gli Apostoli, [6] le quali essendo fiammelle di fuoco, erano nondimeno pure e limpide acque. Così le chiamò il Profeta Ezechiello, allorchè quella venuta dello Spirito Santo profetando disse: [7] *Effundam super vos aquam mundam,..... & spiritum novum ponam in medio vestri*. Spargerò, dice Dio, sopra di voi acqua pura, e in mezzo di voi il mio Spirito colocherò. Per la qual cosa sebbene è fuoco, similmente è acqua; perche viene rappresentato dal fuoco del Sacrifizio, che Geremia nascose, [8] il quale fin a tanto che stette nascosto era acqua, e quando pubblicamente serviva a sacrificare era fuoco. Della stessa maniera questo Spirito di Dio, allorchè nelle vene dell'Anima è celato, vi sta come una soave dilettevol acqua, che la sete dello spirito spegne. In quanto poi si esercita nel Sacrifizio d'amore, diviene tante vive fiamme di fuoco, che sono le lampade dell'atto della dilezione, di cui dicessimo, che favellava la Sposa nei Cantici: Le sue lampade son lampade di fuoco e di fiamme. [9] Le quali son qui dall'Anima collo stesso nome chiamate; perchè non solo le assaggia, come acque di sapienza dentro di se, ma eziandio come fuoco d'amore nell'atto di amare, dicendo: *Lampa di foco puro*. Intorno a che quanto se ne può dire è sempre meno di quel che è. Se si considera che l'Anima è in Dio trasformata, s'intenderà in qualche maniera come sia vero, che sia divenuta un fonte d'acque vive, ardenti, e bollenti nel fuoco d'amore, ch'è Dio.

VER-

[1] *Sap.* 6. 17. [2] *Cant.* 7. 2. [3] *Cant.* 4. 15. [4] *Ps.* 45. 5. [5] *Joann.* 4. 14. [6] *Act.* 2. 2. [7] *Ezech.* 36. 25. & 26. [8] 2. *Machab.* 1. 20. 22. [9] *Cant.* 8. 6.

VERSO SECONDO.

Nel cui vario splendore

46. HO già dimostrato,[1] che cotali splendori sono le comunicazioni di queste Divine lampade, alle quali unita l'Anima risplende colle sue potenze memoria, intelletto, e volontà ormai rischiarate ed a queste amorose notizie unite. Si deve però intendere così, che questa illustrazione di splendori non opera come la fiamma materiale, che colle sue vampe illumina e riscalda le cose, che sono fuor di se; ma come fa con quelle che trovansi dentro di essa, una delle quali è l'Anima nel presente stato, e perciò dice: *Nel cui vario splendore*. Che vale a dire non all'intorno, ma entro gli splendori di lei e tra le fiamme delle lampade l'Anima in fiamma è trasformata. Conseguentemente diremo, che si paragona all'aria, la quale sta entro la fiamma accesa e trasformata in fuoco; poichè la fiamma non è altro che aria infiammata, e i movimenti, che fa quella fiamma, non sono nè dalla sola aria, nè dal solo fuoco cagionati, ma unitamente dall'aria e dal fuoco, e il fuoco fa ardere l'aria, che in se infiammata contiene. Su questa porporzione intenderemo, che l'Anima colle sue potenze è rischiarata dentro gli splendori di Dio, ed i moti di questa fiamma, che sono, come abbiam detto, il vibrarsi ed il fiammeggiare, non gli eseguisce l'Anima sola, che nella fiamma dello Spirito Santo è trasformata, nè li fa egli solo; ma egli e l'Anima insieme, movendo egli l'Anima, come fa il fuoco l'aria infiammata. Quindi cotali movimenti di Dio e dell'Anima uniti sono come tante glorificazioni, che Dio fa all'Anima. Imperciocchè questi vibramenti e movimenti sono i giuochi e le liete feste, che nel secondo verso della prima stanza dicessimo, che faceva lo Spirito Santo nell'Anima; nelle quali sambra che stia sempre volendo finire di darle la Vita eterna. Così que' movimenti e quelle vampe sono come tante provocazioni, che sta facendo all'Anima per finire di trasferirla alla sua perfetta Gloria; facendola già daddovero entrar in se. In quella guisa appunto, che tutti i moti e dimenamenti fatti dal fuoco nell'aria, che racchiude accesa dentro di se, sono diretti al fine di portarla all'alto della sua sfera; e tutti que' vibramenti tendono ad insistere per più presto recarla: il che però non si fa, perchè si trova l'aria d'essere nella sua sfera. Non altrimenti quantunque codesti moti dello Spirito Santo siano qui ardentissimi ed efficacissimi nell'assorbire l'Anima ad una gran Gloria; nulladimeno ciò non si compie fin a tanto che non arriva il tempo, in cui esca dalla sfera dell'aria di questa carnal vita, ed entrar possa nel centro del suo spirito della vita perfetta in Cristo. Queste vedute di Gloria in Dio, che qui si comunicano all'Anima, sono ormai più continue, e più perfette, e più stabili, che non lo furono prima; nell'altra vita però saranno perfettissime senza alterazione di più o di meno, e senza interruzione di movimenti. Allora vedrà l'Anima chiaro, come sebbene paresse quaggiù, che Dio in ella moveasi; non si muove in se stesso, alla guisa del fuoco che non si muove nella sua sfera. Sono però questi splendori inestimabili grazie e benefizj, che Dio fa all'Anima, li quali con altro nome si domandano adombramenti. Questi, di cui ragioniamo, sono a mio giudizio de' maggiori e de' più sublimi, che in via di trasformazione possano quaggiù conferirsi.

47. Ad intelligenza di che deve riflettersi, che adombramento significa facimento di ombra, e il far ombra monta lo stesso che proteggere e far favori; perchè arrivando l'ombra a toccare, è segno che la persona, di cui è, vi

[1] *Sopra n.* 40. [4] *Luc.* 1. 35.

vi sta d'appresso a favorire e proteggere: e perciò si disse alla Vergine, che la Virtù dell'Altissimo le farebbe ombra; perchè doveva porsi tanto vicino ad essa lo Spirito Santo, [1] sicchè sarebbe venuto sopra di lei. Oltre di che si ponderi, che qualsivoglia cosa fa ombra secondo la sua proprietà e figura. Se la cosa è densa ed opaca, darà un'ombra folta ed oscura; se poi è più rada e chiara, formerà un'ombra più chiara: come si scorge nel legno e nel cristallo, che quello essendo opaco la rende oscura, e l'altro essendo lucido la rende chiara. Così avviene nelle cose spirituali: La morte è una privazione di tutte le cose, e perciò l'ombra della morte saranno le tenebre, le quali pure in qualche maniera privano di tutte le cose, onde le chiama il Salmista: [2] *Sedentes in tenebris, & in umbra mortis:* o siano spirituali di morte spirituale, o corporali di morte corporale. L'ombra della vita sarà luce; se Divina, luce Divina, se umana, luce naturale: e quindi l'ombra della bellezza sarà come un'altra bellezza secondo la forma e la proprietà di quella bellezza, di cui è ombra. E l'ombra della fortezza sarà come un'altra fortezza alla propria qualità e condizione corrispondente. E l'ombra della sapienza sarà un'altra sapienza; o per meglio esprimersi sarà la medesima bellezza, e la medesima fortezza, e la medesima sapienza in ombra, dalla quale si conosce la figura e la proprietà della cosa, di cui è ombra. A norma di ciò qual sarà l'ombra, che fa lo Spirito Santo all'Anima di tutte le grandezze delle sue virtù, e de' suoi attributi, stando ad essa tanto vicino? che non in qualsivoglia modo la tocca in ombra, ma sta unita ad essa in ombra, intendendo ed assaggiando la forma, e le proprietà di Dio: nell'ombra di Dio: vale a dire intendendo e assaggiando la proprietà della potenza Divina in un'ombra dell'onnipotenza, e conoscendo e gustando la Sapienza divina in un'ombra della divina Sapienza, e finalmente avendo un saggio della Gloria di Dio in un'ombra di gloria, che fa sapere e godere la proprietà e il carattere della Gloria di Dio, e seguendo tutto ciò per via di chiare ed accese ombre; poichè gli attributi di Dio e le sue virtù sono lampade, le quali risplendenti essendo ed accese alla loro guisa e secondo la lor proprietà, devono spargere luminose ed ardenti ombre, e una moltitudine di esse in un solo essere comprese.

48. O che fia mai veder qui l'Anima sperimentare la virtù di quella figura, [3] che vide Ezecchiello nell'animale di quattro forme e figure, e in quella ruota di quattro ruote! vedendo il suo aspetto, che imitava gli accesi carboni e la figura di lampade; e scorgendo la ruota, che significa la Sapienza di Dio, piena d'occhi al di dentro e al di fuori, che sono le ammirabili notizie della stessa Sapienza; e sentendo lo strepito, che facevano nell'andare, ed era suono come d'una moltitudine d'eserciti, che significano molte cose in uno; (le quali conosce qui l'Anima al solo suono d'un passo, che fa Dio per lei) e finalmente godendo il frullo, che fanno con lo sbattimento delle loro ale, e che a suo detto rassomigliava il suono di molte acque, e il suono dell'altissimo Iddio significante l'impeto delle Divine acque, al cadere delle quali lo Spirito Santo investe l'Anima colla fiamma d'amore. Gode inoltre qui la Gloria di Dio sotto il suo patrocinio ed al favore della sua ombra, come ivi pure dice questo Profeta, che quella visione era una somiglianza della Gloria del Signore: [4] *Hæc visio similitudinis Gloriæ Domini.* O quanto è mai qui sollevata quest'Anima felice! O quanto è mai ingrandita! Quanto mai ammirata di ciò che vede anche dentro i confini di nostra Fede! Chi lo potrà mai dire? essendo immersa con tan-

[1] *Lucæ* 1. 35. [2] *Psal.* 10. 6. [3] *Ezech.* 1. *per tot.* [4] *ibid.* 2. 1.

tanta abbondanza nelle acque di questi Divini splendori, dove l'eterno Padre con liberal mano dona l'adacquamento superiore e inferiore, [1] poichè queste acque inaffiando penetrano l'Anima e il corpo.

49. O stupenda cosa! ch' essendo queste lampade degli attributi Divini un semplice essere, si concepisca in lui e s'intenda la lor distinzione, e che una è tanto accesa quanto l'altra, essendo una sostanzialmente l'altra! O abisso di piaceri tanto più copiosi, quanto più le tue ricchezze in una infinita unità e semplicità sono raccolte! Dove di tal maniera si conosca e si gusti l'uno, che non s'impedisca il conoscimento e il gusto dell'altro: anzi ciascuna cosa è in te una luce, che non disturba l'altra, e a cagione della tua mondezza, o divina Sapienza, molte cose in una si conoscono in te; perchè tu sei il deposito dei tesori dell' * eterno Padre, lo splendore della eterna luce, e lo specchio senza macchia, [2] e l'immagine della sua bontà. *Nel * cui vario splendore*

VERSO TERZO.

Del senso mio l'ime caverne estreme.

§. I.

50. Queste caverne sono le potenze dell'Anima, memoria, intelletto, e volontà. Le quali sono tanto profonde quanto di non piccoli beni sono capaci, poichè non si empiono con meno che coll' infinito. Da ciò ch' elle patiscono, allorchè son vote, veniamo in qualche maniera a comprendere quel che godono, e di che si dilettano, quando del loro Dio son piene: giacchè da un contrario si prende lume a conoscere l'altro. Circa il primo deve notarsi, che queste caverne delle potenze, allorchè da ogni affezione di creatura non sono purgate e monde, non sentono il voto grande della loro profonda capacità. Imperciocchè qualsivoglia coserella, che loro in questa vita si attacchi, basta per tenerle tanto ingombre ed illuse, che non sentano il proprio danno, nè dispiaccia loro la mancanza degl' immensi beni, nè conoscano la propria capacità. Ora ella è una cosa ammirabile, che d'infiniti beni essendo capaci, basti il minore di essi ad imbrogliarle per modo, che non li possano perfettamente ricevere, sino a tanto che non si votino affatto, come in appresso diremo. [3] Quando però son vote e monde, intollerabile si è la sete, la fame, e l'ansietà del senso spirituale; perchè siccome sono profondi i seni di queste caverne, così penano profondamente, mentre il cibo pure, che loro manca, è profondo, essendo, ripiglio, Iddio. Questo sì grande sentimento d'ordinario avviene verso il fine della illuminazione e purificazione dell' Anima, prima che alla perfetta unione arrivi, in cui già si trovano soddisfatte. Imperciocchè quando l'appetito spirituale è voto e purgato da ogni creatura ed affetto di essa, (perdendo la natural tempra, e temprandosi alla Divina) ed ormai ha disposto il suo votò; e tuttavia non se le comunicano le Divine cose nella unione di Dio: allora la pena e la sete di questo voto è maggiore di quella del morire, e più quando da qualche aspetto o pertugio le traluce alcun Divino raggio, ma non se le comunica. Ora questi son quelli che penano con impaziente amore, e non possono durar molto senza ricevere o morire.

§. II.

51. Intorno la prima caverna da noi annoverata, che si è l'intelletto, il suo voto è la sete di Dio. La quale è tanto grande, che si paragona da Davidde a quella del Cervo:

[1] Josue 15. 19. [2] Sap. 7. 26. [3] Paragr. 3. n. 51. e Paragr. 6. n. 57.

vo: non ne trovando altra maggiore, a cui paragonarla, quando disse: [1] *Quemadmodum desiderat Cervus ad fontes aquarum: ita desiderat Anima mea ad te, Deus*. Siccome desidera il Cervo i fonti dell'acque, così l'Anima mia a te sospira, o Dio. Questa sete è intorno le acque della divina Sapienza, la quale è l'oggetto del nostro intendimento. La seconda caverna è la volontà, il voto della quale si è una fame di Dio tanto grande, ch' a detto del Salmista fa l'Anima venir meno: [2] *Concupiscit, & deficit Anima mea in atria Domini*. Brama l'Anima mia i tabernacoli del Signore, e languisce in bramarli. Questa fame riguarda la perfezione d'amore, che l'Anima pretende. La terza caverna è la memoria, e il voto di essa consiste nel disfacimento e nella liquefazione dell'Anima per possedere il suo Dio: siccome lo avverte Geremia, dicendo: [3] *Memoria memor ero, & tabescet in me Anima mea: hæc recolens in corde meo, ideo sperabo*. In virtù della memoria mi ricorderò, (cioè mi ricorderò assai), e si struggerà dentro di me l'Anima mia: le quali cose nel mio cuore rimescolando, vivrò colla speranza di Dio. E' adunque molto profonda la capacità di queste caverne, essendo profondo ed infinito quegli che può in esse capire, cioè Dio: e quindi sarà la loro capacità in certo modo infinita e la loro sete infinita, e la loro fame pure infinita e profonda, e il disfacimento loro e la lor pena alla propria guisa infinita. Così quando l'Anima patisce, comecchè non patisca tanto intensamente, quanto nell'altra vita; sembra però una viva immagine dello stato di là, per essere l'Anima in una certa disposizione di ricevere il suo pieno, onde la privazione di esso le apporta grandissima pena: quantunque un tal penare sia d'altra tempra, perchè si fa nei seni dell'amore della volontà, e qui l'amore non alleggerisce punto la pena; poichè quanto è più grande, tanto è più impaziente di possedere il suo Dio, che con focose brame ad ogni momento aspetta.

§. III.

52. MA Iddio m'aiuti! poichè è certo, che quando l'Anima daddovero desidera il suo Dio, già, secondo che insegna S. Gregorio, [4] possiede quel che ama: come poi pena per quello che ormai possiede? E se nel desiderio che per testimonianza di S. Pietro provano gli Angioli di vedere il Figliuolo di Dio, [5] non ha luogo alcuna pena nè ansietà, perchè ormai lo posseggono; pare altresì che se l'Anima quanto più desidera Dio, più lo possiede, e il possedimento di Dio cagiona piacere e sazietà; tanto più di sazietà e di piacere dovrebbe l'Anima in questo desiderio sentire, quanto più il desiderio cresce, poichè tanto più di Dio allora possiede? Per la qual ragione non dovrebbe sentir dolore nè pena.

53. In cotale questione si deve ponderare la differenza, che vi è dal possedere Dio solamente per Grazia al possederlo eziandio per unione: consistendo il primo in volersi bene, ma importando l'altro una comunicazioue molto particolare. La qual differenza può intendersi per rapporto a quella che passa fra lo sposalizio e il matrimonio; poichè nello sposalizio non v'è altro che un accordato ed una volontà d'ambedue le parti, e alcune gioie ed ornamenti della Sposa, che lo Sposo graziosamente le dà. Ma nel matrimonio segue pure l'unione e la comunicazione delle persone. Nello sposalizio comecchè alle volte vi siano, come dicessimo, delle visite e dei regali fra lo Sposo e la Sposa, non v'è però unione delle persone, che forma il fine degli sponsali. Così quando l'Anima è giunta a tale purezza in se e nelle sue potenze, che sia la volontà degli altri gusti e stranieri appotiti secondo

[1] *Ps.* 41. 1. [2] *Ps.* 83. 3. [3] *Thren.* 3. 20. 21. [4] *Greg. Hom.* 30. *in Evang.* [5] 1. *Pet.* 1. 7.

do la parte inferiore e superiore molto purgata, ed abbia circa tutto questo dato a Dio interamente il sì del consenso; essendo allora la volontà di Dio e quella dell' Anima per mezzo di questo pronto e libero consenso una sola, è arrivata a possedere Dio per Grazia nello Sposalizio e nella conformazione della volontà. Nel quale stato di spirituale Sposalizio dell' Anima col Verbo lo Sposo le fa singolari grazie; e bene spesso amorosissimamente la visita, ed in ciò grandi favori ella riceve, e ne prova piacere. Ma non v'è da paragonarli con quelli del Matrimonio Spirituale; poichè quantunque sia vero, che ciò segue nell'Anima già purgatissima da qualsivoglia affezione di creatura; (non si celebrando senza questo mezzo lo Sposalizio spirituale) tuttavia per l' unione ed il matrimonio ha mestieri l' Anima d'altre positive disposizioni di Dio, e d'altre sue visite, e di maggiori doni, con cui la va purificando vie più, ed abbellendo, ed assottigliando, perchè sia ad una sì alta unione convenevolmente disposta; ed in ciò alcune consumano maggior tempo, ed altre meno. Una tal cosa fu rappresentata nelle donzelle elette per lo Re Assuero, [1] le quali quantunque dai loro Paesi e dalla casa del Padre loro fossero tratte; nulla di meno prima che al letto del Re s'introducessero, si tenevano un anno chiuse, sebbene in Palazzo: per modo che nella prima metà dell'anno si andavano con certi unguenti di mirra e di altre spezie aromatiche disponendo, e nella seconda metà con altri più nobili unguenti: dopo le quali cose passavano al letto del Re.

54. Nel tempo adunque di questo Sposalizio e della espettazione del Matrimonio Spirituale fra le unzioni dello Spirito Santo, quando sono già più preziosi gli unguenti delle disposizioni ad unirsi con Dio, sogliono essere le ansietà delle caverne dell' Anima e stupende e dilicate. Imperciocchè siccome quegli unguenti son già più prossimamente alla unione di Dio disposistivi, essendo più a lui vicini; mettono perciò l'Anima in sapore, e dilicatamente l' adescano a bramarlo. Quindi è che il desiderio è molto più dilicato e profondo, perchè desiderio di Dio e disposizione ad unirsi con lui.

§. IV.

55. O Che opportuno luogo sarebbe questo per avvisare le Anime, che a sì dilicate unzioni Dio trasferisce; acciocchè badino a quel che fanno, e in quali mani si pongono per non tornare indietro! ma ciò è fuor di proposito delle cose che qui andiamo trattando. Sebbene tanta si è la pietà e la compassione, che sento nel cuore, vedendo alcune Anime dar all' indietro, non solamente non si lasciando ungere, di maniera che l' unzione proceda, ma perdendo eziandio gli effetti di essa; che non posso ommettere d' avertirle in questo luogo di ciò che intorno questa materia devon fare per sottrarsi da un sì grave danno. Sebbene adunque si tratteremo un poco fuor d' argomento, nulladimeno farò ben tosto ad esso ritorno. Ed a vero dire tutto conduce alla intelligenza delle proprietà di queste caverne; e perchè viene ad essere tanto necessario non solo a queste Anime, che sì prosperamente camminano, ma eziandio a tutte le altre, che vanno in traccia del loro Diletto, lo voglio dire.

56. Quanto al primo si deve sapere, che se l' Anima cerca Dio, molto più il suo Diletto cerca lei; e se gli manda ella le sue amorose brame, [2] che gli sono tanto odorifere, quanto la verghetta del fumo, che dalle aromatiche spezie della mirra e dell' incenso sen' esce: egli a lei tramanda l'odore de' suoi unguenti [3], con cui l'attrae, e la fa correre verso di se, e sono questi le sue Divine ispirazioni e i tocchi, i quali qualunque volta son suoi,

[1] *Esther* 2. *a n.* 12. [2] *Cant.* 3. 6. [3] *Cant.* 1. 3.

suoi, vanno circondati e regolati dai motivi della perfezione della Legge di Dio e della Fede, per mezzo della cui perfezione deve andar l'Anima sempre più accostandosi a Dio. Quindi ha da persuadersi, che il desiderio di Dio in tutte le grazie, che colle sopraddette unzioni e odori de' suoi unguenti le fa, si è di prepararla ad altri più eccellenti e dilicati unguenti, e più alla tempra di Dio ridotti; sin a tanto che giunga ad una sì fina e pura disposizione, che meriti l'unione con Dio e la trasformazione in tutte le sue potenze. Avvertendo adunque l'Anima che in questo affare Iddio è il principale agente, che deve guidarla e condurla per mano là dove non saprebb'ella andare, cioè alle soprannaturali cose, che non ponno il suo intelletto, nè la sua volontà, nè la sua memoria saper come sono; tutto il principale studio di lei deve riferirsi a non essere d'ostacolo alla guida, che si è lo Spirito Santo, nella strada per cui Dio la mena, ordinata, come si è detto, secondo la Fede e la Legge di Dio. [1] Questo impedimento le può seguire, se si lascia da un altro cieco dirigere; i quali ciechi, che la potrebbero sviare dal cammino, sono tre, vale a dire il Maestro spirituale, il Demonio, e l'Anima stessa. Quanto al primo è dunque notabilmente necessario all'Anima, che vuol far profitto e non tornare indietro, riflettere in quali mani si mette, perchè qual sarà il Maestro, tale riuscirà il Discepolo, e quale il Padre, tale il figliuolo. Ora per questa strada, almeno per la più alta parte di essa, ed anche per quella di mezzo, appena troverà una guida capace secondo tutte le qualità, che vi si ricercano: dovendo essere saggia, discreta, e sperimentata. Imperciocchè a reggere lo spirito, quantunque il fondamento siano la scienza e la discrezione, se delle più sublimi cose manca la sperienza, non riusciranno d'incamminare ad esse l'Anima, quando Dio gliele dà; e potrebbero cagionarle gran danno. Conciosiachè non intendendo essi le vie dello spirito, molte fiate fanno perdere alle Anime l'unzione di sì dilicati unguenti, con cui lo Spirito Santo le va disponendo per sè: governandole con altri bassi mezzi da loro letti, che non servono ad altri, che ai principianti. Mentre non avendo eglino scienza che per li principianti, (e piaccia a Dio anche tanto) non vogliono lasciar passare le Anime più avanti di que' principj (quantunque Dio le voglia portar più oltre) e di quelle maniere discorsive e immaginarie, con cui possono elle fare molto pochi progressi.

§. V.

57. E Perchè meglio intendiamo questa condizione de' principianti, si deve sapere che lo stato di essi consiste nel meditare e nel produrre atti discorsivi. In questo stato è necessario all'Anima che se le porga materia, onde discorra da se, e faccia questi interni atti, e del fuoco e dello spirituale fervore sensibile si approfitti: così convenendole per abituare i sensi e gli appetiti a cose buone, e perchè cibandosi di un tal sapore si svelgano da questo secolo. Ma quando ciò in alcuna maniera si è fatto, comincia Dio tosto a porli nello stato di Contemplazione: il che suole dopo breve tempo accadere, massimamente fra persone Religiose; perchè queste più presto le cose del secolo annegando, adattano il senso e l'appetito a Dio, ed allora altro non vi rimane, che senza indugio dalla meditazione alla Contemplazione passare. Segue ciò, quando cessano gli atti discorsivi, e la meditazione dell'Anima propria, e i succhi, ed i primi sensitivi fervori: non potendo più discorrere, come prima, nè trovare al senso appoggio alcuno; e restandosi aride, in quanto che vien loro trasferito il ca-

[1] *Noti il Maestro di spirito.*

capitale alle cose dello spirito, che non cadono sotto i sensi. E siccome naturalmente tutte le operazioni, che può far l'Anima da se non passano che per i sensi; quindi è che Dio in un tale stato è con particolarità l'agente, che infonde ed insegna, e l'Anima è quella che riceve: comunicandole nella Contemplazione beni molto spirituali, che sono notizia insieme ed amor Divino; cioè una notizia amorosa senza che l'Anima de' suoi atti e discorsi faccia uso, perchè in essi come dianzi non può entrare.

§. VI.

58. LAonde deve l'Anima in questo tempo adoperare d'un modo al primo affatto contrario. Che se per l'addietro le davano materia da meditare, ed ella meditava, in appresso gliela levino, ed essa non mediti; perchè, ripiglio, ancorchè voglia, non potrà, e si distraerà. E se per lo passato cercava gusto e fervore, e vel trovava, ora non lo voglia e non lo cerchi; perchè non solo colla sua diligenza nol troverà, ma piuttosto ne riporterà aridezza: divertendosi dal pacifico e quieto bene, che secretamente le vanno allo spirito somministrando, colla stessa azione, ch'ella vorrebbe fare per via dei sensi; e quindi perdendo l'uno senza eseguire l'altro, quando non se le danno, come per innanzi, i beni col mezzo dei sensi. Perciò è che in un tale stato non le devono imporre per modo alcuno che mediti, nè che si eserciti in atti spremuti a forza dal discorso, nè che li proccuri con attaccamento, e con gusto, e con fervore; mentre sarebbe ciò un porre ostacolo al principale agente, ch'è Dio, il quale di nascoso e con quiete va mettendo nell'Anima un'amorosa sapienza e notizia senza molta diversità, espressione, e frequenza di atti. Sebbene alle volte li fa nell'Anima specificare per qualche spazio di tempo; ed allora l'Anima pure deve usar solamente un'amorosa avvertenza a Dio senza specificare altri atti più di quelli, a cui si sente da lui inclinata: portandosi quasi passivamente senza porvi da se studio alcuno con una semplice, amorosa, e pura avvertenza, come chi apre avvertitamente gli occhi per amore. Poichè dunque tratta Dio allora coll'Anima secondo il modo di comunicarsele con una semplice ed amorosa notizia, tratti similmente l'Anima con lui secondo il modo di riceverlo colla stessa semplice ed amorosa notizia ed avvertenza; acciocchè in tal guisa si uniscano notizia con notizia e amore con amore: essendo qui convenevol cosa, che chi riceve si adatti al modo di ciò che riceve, e non a qualche altro, per poterlo ricevere e ritenere come glielo danno.

59. Per conseguenza chiaro si scorge, che se non lasciasse allora l'Anima il suo ordinario modo di discorrere, non riceverebbe che scarsamente ed imperfettamente quel bene; e quindi non lo riceverebbe con quella perfezione, con cui glielo danno; poichè tanto superiore ed infuso essendo, in una maniera sì scarsa ed imperfetta non si comprende. Similmente affatto se l'Anima vuole allora operar da se, portandosi in altra guisa; (anzichè colla passiva amorosa avvertenza molto passivamente e tranquillamente senza discorrere come prima) porrebbe impedimento ai beni, che le va Dio in quella amorosa notizia comunicando. Le quali cose seguono da prima per esercizio di purgazione, come abbiam detto,[1] e dopo con più soavità d'amore. La quale (come dico, ed è così) se si va ricevendo nell'Anima passivamente, ed alla natural maniera di Dio, e non già secondo la soprannatural maniera dell'Anima; ne segue che affin di riceverla dev'essere l'Anima molto sgombra, ed oziosa, e pacifica, e serena al modo di Dio:

[1] *Nott. Osc. lib.* 1. *c.* 8. *n.* 31. *e c.* 14. *n.* 62.

non diversamente dall'aria, che quanto è più limpida, e pura, e cheta, tanto è più dal Sole illustrata e riscaldata. Laonde non deve a cosa alcuna attaccarsi, nè a meditazione, nè a gusti, sian essi sensitivi o spirituali; perchè ricerca lo spirito sì libero e annichilato, che qualsivoglia cosa, che l'Anima volesse allora esercitare, o di particolar pensiero, o di dispiacere, o di piacere, a cui si voglia appoggiare, la impedirà, e disturberà, e cagionerà strepito in quel profondo silenzio, che è forza vi sia nell'Anima secondo il senso e secondo lo spirito; perchè oda una sì profonda e dilicata audienza di Dio, che parla in questa solitudine al cuore, come disse Dio per Osea, [1] e con somma pace e tranquillità stia l'Anima ascoltando e udendo ad esempio di Davidde [2] quel che parla il Signor Iddio, perchè in essa una tal pace favella. Quando accaderà pertanto che si senta porre in silenzio l'Anima e in attenzione d'udire, anche la menzionata amorosa avvertenza dev'essere semplicissima senza alcuna sollecitudine o reflessione, di maniera che quasi se ne dimentichi per occuparsi tutta in udire; acciocchè resti così l'Anima libera riguardo a ciò che da essa vuole il Signore.

§. VII.

60. QUesta maniera d'oziosità e di dimenticanza viene sempre con qualche interiore assorbimento. In niun tempo adunque nè in alcuna occasione, dopo che l'Anima ha cominciato ad entrare in questo semplice ed ozioso stato di Contemplazione, deve volere effigiarsi dinanzi meditazioni, nè appoggiarsi a succhi o a gusti spirituali; (come largamente si disse nel capitolo decimo del lib. 1. della Notte Oscura, [3] e di sopra nell'ultimo capitolo del secondo libro, e nel capitolo primo del libro terzo della Salita del Monte Carmelo) ma starsene distaccata e in piedi sopra tutto ciò collo spirito sciolto, come pronunciò il Profeta Abacuco, ch'egli avrebbe fatto dicendo: [4] *Super custodiam meam stabo, & figam gradum super munitionem: & contemplabor, ut videam, quid dicatur mihi*. Io starò in piedi sopra la guardia de' miei sensi, (cioè lasciandoli a basso), e fermerò il passo sulla fortificazione delle mie potenze; (vale a dire non permettendo loro di muovere un passo col pensiero da se) e contemplerò quel che mi sarà detto, e significa, riceverò quel che passivamente mi si comunicherà. Imperciocchè già detto abbiamo, che la Contemplazione consiste nel ricevere, [5] e non è possibile che quest'altissima Sapienza e sorte di Contemplazione si possa ricevere se non in uno spirito quieto, e dai piaceri e dalle particolari notizie distaccato; dicendo così Isaia: A chi insegnerà la scienza, e farà penetrare l'udito? [6] Agli svezzati dal latte, (cioè dai succhi e gusti) ed agli staccati dalle poppe, (vale a dire dagli appoggi delle particolari cognizioni.) Togli, o Spirituale, la brusca, e la nuovoletta, e i peli, e netta l'occhio, che il Sole ti risplenderà chiaro, e ci vedrai. Metti l'Anima in libertà d'una serena pace, e la redimi dal giogo e dalla servitù della fiacca operazione della sua capacità, che si è la schiavitù dell'Egitto: [7] essendo tutto ciò poco più che adunar paglie per cuocer terra; e conducila alla terra di promissione, che di latte e di mele ridonda.

61. O Maestro di spirito rifletti, che per mezzo di questa libertà e santa oziosità da figliuoli li chiama Dio al Deserto, in cui vada l'Anima vestita a festa e adorna di gioie, d'oro, e d'argento: avendo già spogliato l'Egitto, e ad esso prese le sue ricchezze; e non solo ciò, ma affogati eziandio avendo i suoi nemici nel mare della Contemplazione, dove il Zingaro del sen-

[1] *Oseæ* 2. 1. [2] *Ps.* 84. 9. [3] *n.* 38. *n.* 129. *n.* 131. [4] *Abac.* 2. 1. [5] *Ntt. Osc. l.* 1. *c.* 9. *n.* 35. [6] *Isaiæ* 28. 9. [7] *Ex.* 7. 9.

senso non trova da porre il piede nè appoggio, e lascia libero il figliuolo di Dio, che si è lo spirito uscito dai limiti e termini angusti della sua operazione, cioè del suo basso intendere, del suo rozzo sentire, e del suo povero godere; acciocchè gli dia il Signore la soave manna, [1] il di cui sapore quantunque tutti gli altri sapori e gusti contenga, ai quali tu vuoi tirar l'Anima, per via di fatica: con tutto ciò tanto dilicato essendo, che in bocca si liquefa, non verrà a sentirlo, quando voglia gustare un qualche diverso sapore in altre cose, perchè allora non lo riceverà. Proccura di sradicare l'Anima da tutti i desiderj di succhi, di gusti, e di meditazioni; e non la inquietare con qualche cura e sollecitudine delle superiori cose, e molto meno delle inferiori, riducendola ad una totale annegazione ed alla possibile solitudine. Imperciocchè quanto più otterrai ciò, tanto più tosto arriverai a questa oziosa tranquillità, in cui con sempre maggiore abbondanza se le va infondendo lo spirito della divina Sapienza amoroso, tranquillo, solitario, pacifico, soave, e rapitore dello spirito; il quale si sente alle volte rubbato, e serenamente e soavemente piagato senza saper da chi, nè dove nè come; perchè senza propria operazione nel detto senso si comunicò. Ora qualunque minima parte di ciò, che Dio opera nell'Anima in questo santo ozio e solitudine, è un inestimabil bene, e maggiore di quel che l'Anima possa pensare o lo possa chi la dirige: che se al presente non si scopre affatto, a suo tempo tutto risplenderà. Quello almeno che di presente potrà l'Anima arrivar a sentire, è un alienamento ed una stranezza alle volte maggiore ed altre leggiera intorno tutte le cose con un soave respiro d'amore, e vita dello spirito, e con una inclinazione alla solitudine, e noia delle creature, e del secolo. Imperciocchè sentendosi il piacere dello spirito, diviene sciapito tutto quello che sa di carne. Ma gl'interni beni, che questa tacita Contemplazione lascia impressi nell'Anima senza che se ne avvegga, sono inestimabili; essendo alla fine segretissime e delicatissime unzioni dello Spirito Santo, per mezzo di cui nascosamente riempie l'Anima di ricchezze, di doni, e di grazie; perchè Dio essendo, fa ed opera come Dio.

§. VIII.

62. Questi beni adunque, e queste grandi ricchezze, e queste sublimi e dilicate unzioni e notizie dello Spirito Santo, che per la loro delicatezza e sottil purità nè dall'Anima nè da chi la regge sono comprese, ma solo da chi glie le infonde per maggiormente dell'Anima compiacersi; queste si turbano ed impediscono con grandissima agevolezza ad ogni menomo atto, che voglia l'Anima fare, applicandosi al senso o all'appetito di voler a qualche piacere o notizia affezionarsi: Il che è un grave danno e degno di gran dolore e compassione. O grave caso e da molto ammirarsi! che non apparendo il detrimento, e sembrando quasi un nulla ciò che vi si frappose, sia allora appunto maggiore, e più doloroso, e compassionevole, che non lo sarà un altro; che sembrerà molto più grave in Anime comuni, che non sono in sì alto posto situate, nè di sì nobile smalto e colori adorne. In quella guisa appunto come se una faccia d'eccellente pittura fosse da un'altra assai rozza mano tocca con istrani e vili colori; sarebbe ciò di molto maggiore e più notabil danno, e da più dolersene e compiagnersi, che se molte altre più comuni ne cancellasse. E pure sì grande essendo il danno, che non si può abbastanza esagerare, è però tanto comune; che appena si troverà un Maestro di spirito, il quale non lo apporti alle Anime, che in tal

[1] *Sap.* 16. 20.

guisa comincia Dio a raccogliere in Contemplazione. Imperciocchè quante volte va Dio ungendo l'Anima con qualche molto fina unzione di notizia amorosa, serena, pacifica, solitaria, e dal senso, e da ciò che si può pensare molto lontana; e la trattiene senza che possa gustare nè meditare cosa alcuna del Cielo o della terra, perchè la conduce Dio in quella solitaria unzione occupata, ed alla solitudine e all'ozio propensa: verrà taluno, che non sa se non martellare e dar mazzate da fabbro, e perchè non insegna egli altre cose fuor di queste, dirà: Andate e lasciate ciò, che si è un perdere il tempo, e starsene oziose: ma prendete il mio consiglio, e meditate, e operate, essendo necessario che facciate dal vostro canto degli atti e delle diligenze: poichè quelle maniere sono illusioni e sciocherie. Così non intendendo essi i gradi della orazione nè le vie dello spirito, non conoscono che gli atti, che dall'Anima essi richiedono, e quel camminare per via di discorso si è già fatto, poichè l'Anima è ormai alla sensitiva annegazione arrivata; e che quando si è giunto al termine e trascorsa la strada, non v'è più da camminare, mentre sarebbe ciò un tornare ad allontanarsi dal termine. Non intendendo neppure che quell'Anima è già posta nella vita dello spirito, in cui non si dà discorso, e che cessa il senso di operare, ma Dio è con singolarità l'agente, che parla di nascoso all'Anima solitaria; vi sovrappongono in essa altri unguenti di rozze notizie e gusti, ai quali l'affezionano: togliendole la solitudine e il raccoglimento, e per conseguenza l'alta e nobil opera, che Dio in essa dipingeva. Quindi l'Anima nè fa l'una cosa, e neppure approfitta nell'altra.

§. IX.

63. RIflettano costoro, che lo Spirito Santo è il principal agente e motore dell'Anime, il quale non lascia mai la cura di esse e di ciò che loro è necessario, perchè facciano profitto, e più presto, e in miglior maniera, e sistema giungano a Dio; e che dall'altra parte non son eglino agenti, ma stromenti soli per indirizzare le Anime secondo la regola della Fede e della Legge di Dio, e secondo lo spirito, che va Dio a ciascheduna somministrando. Onde loro pensiero sia non già accomodar l'Anima al modo ed alla condizione lor propria, ma ponderare se sanno per dove Iddio le conduce, e se nol sanno, lasciarle e non inquietarle. Conforme a ciò proccurino d'avviar l'Anima ad una maggior solitudine, libertà, e tranquillità: dilatando loro la strada, acciocchè non leghino a cosa veruna lo spirito, quando Iddio le mette per questa strada. Nè si mettano in pena nè si affannino, temendo che non si faccia nulla; poichè quando l'Anima è distaccata da ogni propria notizia, e da tutti gli appetiti, ed affetti della parte sensitiva, e se ne sta in una pura annegazione di povertà di spirito, e nel voto di qualsivoglia tenebra e gusto, e svezzata da ogni seno e latte: il che si è quanto l'Anima deve aver pensiero d'andar facendo dal suo canto; e quand'eglino dal loro le presteranno soccorso a spogliarsi di tutto ciò: allora è impossibile secondo il modo di procedere della Divina bontà e misericordia, che non faccia Dio quel che ad esso appartiene; anzi è più impossibile, che non lo è, che il raggio del Sole lasci di riflettere sopra un luogo sereno e scoperto. Imperciocchè siccome il Sole sorge di buon mattino, e dà su i muri della tua casa per entrarvi, se gli apri la porta; non altrimenti Dio[1], che non dorme nel custodire Israello, entrerà nell'Anima vota, e di beni la riempirà. Iddio si sta alla guisa del Sole sopra le Anime per avervi l'ingresso; si compiacciano i loro direttori di prepararle secondo le

[1] Ps. 120. 4.

le leggi della Vangelica perfezione, che consiste nella nudità e nel votamento dello spirito e non vogliano passar avanti a edificare; poichè questo uffizio è solo del Signore, [1] da cui proviene qualunque eccellente dono. ✠Ed infatti se il Signore [2] non fabbricherà la casa, indarno chi l'edifica si affatica. E poichè egli è l'artefice soprannaturale, egli in ciascun'Anima alzerà a suo piacere il soprannaturale edifizio. Disponi tu la parte naturale, annichilando le sue potenze, che questo è il tuo uffizio; laddove quello del Signore a detto del Savio [3] consiste nell'indirizzare il suo cammino; vale a dire verso i beni soprannaturali per quelle guise e maniere, che nè tu nè l'Anima sapete. Così non dire: Oimè questa non avanza! Oimè questa non fa nulla! Perchè se l'Anima allora non si compiace d'altre cognizioni più di quel che prima faceva, ella procede ed allo stato spiritale s'incammina. Oh, ripigli, ella non intende cosa alcuna distintamente! Anzi se allora distintamente intendesse le cose, non sarebbe profitto; perchè Dio è incomprensibile, e l'intelletto soverchia. Onde quanto più avanza, tanto più deve allontanarsi da se medesima, camminando in Fede, e credendo senza vedere; e di questa maniera più si arriva a Dio non intendendo, che nel sopraddetto senso intendendo. Non ti affligere pertanto di ciò; poichè se l'intelletto non dà all'indietro, volendo impiegarsi in distinte notizie ed altre cognizioni di quaggiù, va avanti, e l'andarvi consiste nel camminare sempre più in Fede. Mentre non sapendo l'intelletto nè potendo comprendere come è Dio, cammina verso di lui ✠non lo intendendo. Anzi per ogni buon riguardo ti conviene costrignerlo a non imbarazzarsi in distinte cognizioni, ma a camminare in perfetta Fede.

§. X.

64. OH, dirai, la volontà almeno, se la mente in qualche distinta cognizione non si occupa, si starà in ozio, e non amerà: perchè non si può amare se non ciò che s'intende? Questo è vero, maggiormente nelle operazioni e negli atti naturali dell'Anima, che la volontà non ama se non ciò che l'intelletto distintamente conosce. Ma nel tempo che dura la Contemplazione, di cui andiamo parlando, nel qual tempo Iddio versa le cose nell'Anima, non è necessario che abbia distinte notizie, nè che l'Anima faccia molti discorsi; perchè le sta Dio allora comunicando un'amorosa notizia, che insieme e senza distinzione è una luce, che riscalda; ed allora pure alla misura dell'intendimento procede pur l'amore nella volontà. Che siccome la notizia è generale ed oscura, non terminando l'intelletto di distintamente intendere quel che intende, anche la volontà ama in generale e senza distinzione. Imperciocchè essendo Iddio in questa dilicata comunicazione luce ed amore, informa egualmente queste due potenze; comecche alle volte ferisca più l'una dell'altra. Quindi talora si sente più cognizione che amore, e tal altra è più intenso l'amore della cognizione. Non v'è perciò che temere in questo stato dell'ozio della volontà; la quale se cessa d'aver atti diretti dalle particolari notizie, inquanto alla sua parte possono appartenere, l'ubbriaca però Dio d'infuso amore per mezzo della notizia di Contemplazione, come poco di sopra si disse. E sono tanto migliori gli atti, che seguendo questa infusa Contemplazione si fanno, e tanto più meritorj e gustosi, quanto è migliore il movente, che infonde questo amore, ed all'Anima lo unisce; perchè si sta ella a Dio vicina e dagli altri piaceri distaccata. Abbiasi pertanto cura, che

[1] *Jacob.* 1. 17. [2] *Ps.* 126. 11. [3] *Prov.* 16. 19.

che la volontà sia vota e dalle proprie affezioni separata; poichè se non retrocede, volendo qualche succo o gusto assaggiare, quantunque in Dio particolarmente non lo provi, va nondimeno avanti salendo sopra tutte le cose, in quanto che di alcuna non si compiace. E sebbene di Dio non gode con molta singolarità e distinzione, e non lo ama con sì distinto atto, lo gusta però al buio e di nascoso in quella generale infusione, più che se con distinte notizie si regolasse; perchè allora chiaramente ella vede, che niuna le dà tanto piacere, come quella quieta e solitaria, e sopra tutte le cose amabili l'ama: tenendo da se lontani tutti gli altri loro succhi e gusti, ed avendoli per isciapiti. Così non v'è di che dolersi; perchè se la volontà non può fermarsi in succhi e gusti di atti particolari, allora va avanti; essendo avanzare verso l'inacessibile, ch'è Dio, il non tornare indietro, abbracciandosi a qualche cosa sensibile: E la volontà deve incamminarsi a Dio, più distaccandosi da qualunque cosa piacevole e saporita, che ad alcuna appoggiandosi. In questa guisa adempie esattamente il precetto d'amore, che reca di amare sopra tutte le cose; il che perchè segua con tutta la perfezione, deve farsi per mezzo della sopraddetta nudità e del votamento speciale di tutte.

§. XI.

65. NEmmeno v'è da temere, che la memoria resti vota delle sue forme e figure; poichè non avendo Dio nè forma nè figura, più sicuramente cammina, e più si approssima a Dio, priva essendo dell'une e dell'altre. Quanto infatti alla immaginazione si appoggia, tanto da Dio si allontana, e maggior pericolo corre; mentre essendo Dio, come lo è, inimmaginabile, sotto immaginazione non cade. Non intendendo adunque questi spirituali Maestri le Anime, che già nella sopraddetta tranquilla e solitaria Contemplazione camminano, per non esser eglino passati, e forse nè anche giunti all'ordinario modo di discorsi e di atti; e divisando che stiano elle in ozio, (perchè l'uomo animale, cioè che non oltrepassa il senso animale della parte sensitiva, non capisce le cose di Dio, come lo afferma San Paolo: [1] *Animalis autem homo non percipit ea, quæ sunt spiritus Dei.*) Turbano in esse la pace della riposata e quieta Contemplazione, che Dio loro dava, e le fanno meditare, e discorrere, e produr atti non senza gran dispiacere, e ripugnanza, e aridità, e distrazione delle stesse Anime, le quali vorebbero nel quieto loro e pacifico raccoglimento durare; e ad esse persuadono a proccurarsi succhi e fervori, quando piuttosto dovrebbero consigliarle al contrario. Il che non potendo esse fare, nè come prima entrarvi; perchè già se ne andò il tempo di cotali cose, e non è più questo il loro cammino, s'inquietano doppiamente: immaginando d'essere perdute, ed aiutandole essi pure a crederlo. Anzi disseccano loro lo spirito, e tolgono ad esse quelle preziose unzioni, che Dio nella solitudine e tranquillità loro dava, (il che, come dissi, è un gran danno) e vi sovrappongono quelle dell'afflizione e del fango; sicchè dall'una parte e dall'altra ancora perdendo, penano senza profitto. Non sanno ben costoro, che cosa è spirito e fanno una grande ingiuria e irriverenza a Dio; mettendo la rozza lor mano, dove egli opera. Conciosiachè non ha costato poco a Dio il condurre queste Anime ad un tal grado, e si pregia molto d'averle condotte a questa solitudine ed al votamento delle loro potenze ed operazioni per poter loro parlare al cuore; (cosa ch'egli sempre desidera) ed averne egli preso il governo: essendo il solo, che con abbondanza di pace e di riposo in quell'Anima regna, e facen-

[1] 1. *ad Cor.* 2. 14.

cendole mancare gli atti discorsivi delle potenze, coi quali abbenchè tutta la notte faticasse, [1] non faceva nulla; e pascendole nello spirito, e non già nella operazione del senso, perchè nè il senso nè le sue azioni sono dello spirito capaci. Quanto poi egli apprezzi questa tranquillità, o addormentamento, o annichilazione del senso, a chiare note si scorge in quel sì notabile ed efficace scongiuro, che fece ne' Cantici, dicendo: [2] *Adjuro vos, filiæ Jerusalem, per capreas, cervosque camporum, ne suscitetis, neque evigilare faciatis dilectam, donec ipsa velit*. Io vi scongiuro, o figliuole di Gerusalemme, in grazia delle Capre e dei Cervi dei campi, che non destiate, nè facciate vegliare la mia Diletta, finchè ella nol voglia. Nelle quali parole dà ad intendere, quanto egli ami il sonno e la solitaria dimenticanza, mentre v'interpone questi animali solitarj e ritirati. Ma questi Spirituali non vogliono che l'Anima riposi e si accheti, anzi che sempre travagli ed operi, di maniera che non dia luogo a Dio di operare; e che quanto egli opera si distrugga, e colla operazione dell'Anima si cancelli: non iscacciando le Volpicelle, [3] che guastano questa fiorita vigna. Perciò è che si lamenta colle parole d'Isaia, dicendo: *Vos enim depasti estis vineam*. [4] Voi avete distrutta la mia vigna. Forse però abbagliano costoro con zelo buono, non poggiando più oltre il loro sapere. Ma non per questo rimangono giustificati quanto ai consigli, che temerariamente danno senza prima intendere il cammino e lo spirito di quell'Anima; e se non lo intendono, col mettere la rozza lor mano in una cosa, che non capiscono, in vece di rimetterla a chi meglio l'intenda. Non è infatti una cosa di poco peso e di leggiera colpa far perdere ad un'Anima inestimabili beni per un consiglio fuor di proposito, e lasciarla ridotta del tutto a terra. Quindi chi per inavvertenza erra, essendo obbligato a cogliere nel vero, (come nel proprio uffizio ciascuno lo è) non la passerà senza castigo a misura del danno che reca. Conciosiachè devono trattarsi i negozj di Dio con gran considerazione e ad occhi molto aperti: massimamente in cosa sì dilicata e sublime, dove si avventura un quasi infinito vantaggio nell' accertare, ed un quasi infinito detrimento in errare.

§. XII.

66. Giacchè però vuoi dire, che tuttavia non ti manca qualche scusa, sebbene io non la veggo; non mi potrai almeno addurre, che vi sia per colui, il quale dirigendo un' Anima, non la lascia giammai uscire dalle sue mani per i riguardi e per le vane intenzioni a lui note, e che senza castigo non resteranno. Conciosiachè è cosa certa, che dovendo quell'Anima avanzare, facendo nella via dello spirito profitto, a che Dio sempre le dà soccorso, ha da cangiare stile e modo di orazione; e deve esserle necessaria altra dottrina ed altro spirito ormai del suo più elevato. Imperciocchè non tutti anno bastevole scienza per tutti gli avvenimenti e i casi, che nella strada dello spirito occorrono; nè sono forniti d'uno spirito sì perfetto, che conoscano, come in qualsivoglia stato della vita spirituale debba esser l'Anima condotta e retta. Almeno egli non deve pensare di averlo tutto, nè che Dio voglia lasciar di condurre quell'Anima più avanti. In quella guisa appunto che non chiunque sa digrossare un legno sa eziandio intagliare l'immagine; nè chiunque sa intagliarla saprà profilarla e pulirla; nè chi sa pulirla avrà poi cognizione di dipingerla; nè qualsivoglia perito in dipingerla lo sarà pure in darle l'ultima mano e perfezione; posciachè cadauno di questi non può lavorare intorno l'immagine più di quel che sa, e se volesse

[1] *Lucæ* 5. 5. [2] *Cant.* 3. 5. [3] *Cant.* 2. 15. [4] *Isaiæ* 3. 14.

lesse trascorrere più avanti, sarebbe un guastarla. Vediamo adunque, se tu essendo solamente l'artefice che disgrossa; il che corrisponde al ridurre un' Anima al dispregio del mondo ed alla mortificazione de' suoi appetiti, o al più essendo un intagliatore, che significherà l'accostumarla alle sante meditazioni, e non ne sapendo di più, come condurrai quest' Anima fino all'ultima perfezione d'una dilicata pittura? se già questa non consiste nè in disgrossare, nè in intagliare, e nemmeno in profilare, ma nell'opera che deve il Signore andar in essa facendo? Quindi è cosa certa, che se alla tua dottrina, la quale è sempre la medesima, tu la fai star sempre legata, o ella deve tornare indietro, o per lo meno non andrà avanti. Imperciocchè dove andrà di grazia l'immagine a finire, se intorno ad essa non altro continuamente farai che martellare e sgrossarla? le quali cose corrispondono nell' Anima all' esercizio delle potenze. Quando si deve ad una tal immagine dar compimento? Quando o come si darà luogo, perchè Dio la dipinga? E' egli possibile, che ti siano commessi tutti questi uffizj? Perchè ti giudichi sì consumato in tale impiego, che non mai quest' Anima abbia bisogno d'altri che di te? E quand' anche tu lo sia per qualche Anima, la quale forse non sarà atta a passar più oltre; ella è una quasi impossibil cosa, che tu sia tale per tutte quelle che non lasci uscire dalle tue mani; perchè ciascuna è da Dio per diverse strade guidata, ed appena si troverà uno spirito, che nella metà del sistema, in cui è, convenga col modo dell'altro. Ora chi sarà, come San Paolo, che sia valevole di farsi tutto a tutti per guadagnar tutti [1]? E tu di tal maniera le Anime tiranneggi, e così levi loro la libertà, e a te solo ristrigni la libertà e l'ampiezza della dottrina Evangelica, che non solo procuri che non ti lascino; ma, quel ch' è peggio, se per avventura vieni tal volta a sapere, che alcuna portossi a chiedere consiglio da un altro, o a trattare di qualche cosa, che non sarebbe convenevole trattarla con te, o che Dio lo avesse ispirato ad insegnarle ciò che tu non le insegni, ti porti con essa (e non lo dico senza vergogna) con quelle contese di gelosie, che seguono fra gli ammogliati, le quali non sono zelo, che tu abbia dell' onor di Dio, ma zelo della tua superbia e presunzione? Imperciocchè come puoi tu sapere, che non fosse quell' Anima in necessità di andare da un altro? Iddio si sdegna grandemente di costoro, e minaccia loro per il Profeta Ezechiello castighi, dicendo: [2] *Væ pastoribus Israel....... lac comedebatis, & lanis operiebamini...... gregem autem meum non pascebatis.... Requiram gregem meum de manu eorum*. Non pascevate il mio gregge, ma vi coprivate colla sua lana, e mangiavate il suo latte. Io esigerò dalle vostre mani questo mio gregge. Devono adunque costoro mettere cotali Anime in libertà, e sono obbligati a lasciarle andare dagli altri, e far loro buona cera; non sapendo essi per qual mezzo voglia Dio, che quell' Anima faccia profitto: maggiormente quando ella già non trova più sapore nella loro dottrina; il che è segno, che la guida il Signore più avanti per un' altra strada, e che ha bisogno d'un altro Maestro: onde eglino stessi glielo devono consigliare, e tutto il rimanente nasce da una pazza superbia e presunzione.

§. XIII.

67. MA lasciamo ora questa maniera, e favelliamo d'un' altra pestifera, ch' essi o altri peggiori di essi mettono in pratica. Accaderà che vada il Signore ungendo alcune Anime con santi desiderj e motivi di lasciare il mondo, e di cangiar vita e stato, e di servire a Dio, il secolo di-

[1] 1. ad Cor. 9. 22. [2] Ezech. 34. 2. 10.

disprezzando: (mentre stima molto il Signore d'averle sin qui condotte, non essendo le cose del secolo fatte secondo il cuor di Dio) ed essi con umane ragioni o riguardi molto contrarj alla dottrina di Cristo, ed alla propria mortificazione, ed al dispregio di tutte le cose, appoggiandosi al proprio interesse o piacere, o temendo dove non v'è che temere, glielo differiscono, o gli frappongono delle difficoltà, o, quel ch'è peggio, si studiano di levarglielo dal cuore; poichè avendo essi uno spirito cattivo, e poco divoto, ed assai vestito di mondo, e poco tenero verso di Cristo, siccom'essi per l'angusta porta della vita non entrano, così non lasciano entrarvi gli altri. Questi sono minacciati dal nostro Salvatore in S. Luca dicendo: [1] *Væ vobis Legisperitis, quia tulistis clavem scientiæ, ipsi non introistis, & eos qui introibant prohibuistis*. Guai a voi che prendeste la chiave della scienza, e non entraste, nè lasciaste che vi entrassero gli altri. Costoro per verità si son posti come inciampi e stanghe alla porta del Cielo; non riflettendo che Dio li tien quivi, perchè sforzino ad entrarvi coloro, che sono da lui chiamati, come nel suo Vangelo lo comandò [2]: laddove eglino per contrario li vanno sforzando a non entrare per l'angusta porta, che alla vita conduce. Di questa maniera il Maestro è un cieco, che può impedire la guida dello Spirito Santo nell'Anima; la qual cosa accade, come abbiam detto, in molte guise, in alcuni sapendo, ed in altri non sapendo; ma sì gli uni che gli altri senza castigo non resteranno; poichè recando così l'uffizio loro, sono obbligati a sapere ed a considerar quel che fanno.

§. XIV.

68. L'Altro cieco, che, come dicessimo, potrebbe impedire l'Anima in questo genere di raccoglimento, è il Demonio, che vuole cieca l'Anima, siccom'egli lo è. Il quale in codeste altissime solitudini, in cui si spargono le dilicate unzioni dello Spirito Santo, (che gli sono d'un gran disgusto ed invidia, perchè se ne va l'Anima di volo, e non la può raggiugnere, e ben vede che si arricchisce assai) proccura di frapporle in questa nudità ed alienazione alcuna quasi saracinesca, cioè qualche ostacolo di notizie e tenebre di succhi sensibili, alle volte anco buoni, per adescar più l'Anima, e farla ritornare all'uso dei sensi, e ad essi riguardare ed abbracciarli per andarsene a Dio, appoggiata a quelle buone notizie e sensibili succhi. Con ciò la distrae, e facilmente la cava da quella solitudine e dal raccoglimento, in cui lo Spirito Santo sta segretamente quelle grandezze operando. Allora l'Anima, siccom'è inclinata a sentire e gustare, (maggiormente poi se lo va pretendendo) agevolissimamente a quelle notizie e succhi si attacca, e si toglie dalla solitudine, in cui Dio operava. Imperciocchè siccom'ella a suo parere non faceva nulla, le sembra quest'altro mezzo migliore; mentre qui c'è qualche cosa, ed ivi no. Ella è cosa di gran compassione, che senza avvedersene per mangiare un bocconcino si priva che Dio se la mangi tutta, assorbendola nelle spirituali e solitarie unzioni del suo palato. Così fa il Demonio con poco più di nulla gravissimi mali e danni, facendo perdere all'Anima di grandi ricchezze, e traendola con un pochino d'esca alla guisa di pesce dal golfo delle pure acque dello spirito, dove stava ingolfata ed affogata in Dio senza trovare sopra di che posare il piede o appoggiarsi. Per questo mezzo la tira a riva, offerendole appoggio, e che fermi il piede, e vada di suo passo e con fatica per terra, nè più nuoti nelle acque di Siloe, [3] che scorrono in silenzio, bagnata dalle unzioni di Dio.

[1] *Lucæ* 11. 52. [2] *Matth.* 7. 13. 14. [3] *Isaiæ* 8. 6.

Il Demonio fa tanto caso di ciò, che mette stupore; e pure quantunque sia più grave un picciol danno, che da questo canto alle Anime apporta; contuttociò appena v'è Anima, che batta questa strada, a cui non rechi di gran nocumento, e non la faccia cadere in gravi perdite. Imperciocchè questo maligno si mette qui con sottil avviso in sul passo, che vi è dal senso allo spirito, ingannando e pascendo l'Anima col medesimo senso, e le sensibili cose attraversandole, perchè si trattenga con esse, e non gli fugga. L'Anima poi con grandissima agevolezza tosto vi si trattiene, non sapendo più oltre, e non pensando che in ciò vi sia perdita; anzi lo ascrive a sua buona ventura, e lo abbraccia di buona voglia, credendo che la viene Dio a vedere; e quindi lascia d'entrare nell'interno dello Sposo, rimanendosi alla porta a scorgere quel che nella sensitiva parte succede. [1] *Omne sublime videt*. Ogni più alta cosa (cioè dell'Anime) adocchia il Demonio, dice Giobbe, per combatterla; e se a caso alcuna nel raccoglimento sen'entra egli allora con orrori, e timori, o dolori corporali, o con istrepiti ed esterni suoni travaglia per rovinarla: facendola con quello strepito divertire, acciocchè sen'esca, e dall'interno spirito si distragga; sin a tanto che non ne potendo più l'Anima, lascia la solitudine. Ora con tanta facilità impedisce sì copiose ricchezze, e queste preziose Anime rovina; che quantunque lo stimi più del precipitarne molte altre, contuttociò non lo reputa gran fatto per la facilità, con che l'eseguisce, e per lo poco che gli costa.

§. XV.

69. AL nostro proposito possiamo intendere quel che disse Dio al medesimo Giobbe: [2] *Ecce absorbebit fluvium, & non mirabitur; & habet fiduciam, quod influat Jordanis in os ejus. In oculis ejus quasi hamo capiet eum, & in sudibus perforabit nares ejus*. Assorbirà un fiume, e non se ne farà maraviglia; e confida che il Giordano (per cui s'intende il più sublime della perfezione) gli scorra in bocca. Sugli stessi suoi occhi gli darà, quasi con un amo, la caccia, e colle lesine gli traforerà le narici: cioè colle punte delle notizie, con cui la sta ferendo, dallo spirito la divertirà; poichè l'aria, che per le narici esce raccolta, quando son esse traforate, per varie parti si distrae. E più avanti dice: [3] *Sub ipso erunt radii Solis, & sternet sibi aurum, quasi lutum*. Sotto di lui staranno i raggi del Sole, e stenderà l'oro sotto di se. Imperciocchè maravigliosi raggi di Divine notizie fa perdere alle Anime illustrate, e toglie e sparge il prezioso oro de' Divini smalti alle Anime ricche.

70. O Anime adunque, quando vi va Dio facendo grazie tanto sovrane, e vi conduce per lo stato della solitudine e ritiratezza, dal vostro faticoso senso allontanandovi, non vi rivolgete più a questo senso. Lasciate le vostre operazioni, poiche se per l'addietro v'erano d'aiuto ad annegare il mondo e voi medesimi, quando eravate principianti; ora che Dio vi fa grazia d'esser egli l'operatore, vi saranno d'un grande ostacolo e d'impedimento. Conciosiachè avendo voi cura di non collocare in cosa alcuna le vostre operazioni, distaccandole da tutto, e non ingombrandole: il che è quanto dalla vostra parte in questo stato dovete fare insieme colla semplice ed amorosa avvertenza, senza usare all'Anima forza veruna, se non fosse nel distaccarla e liberarla da ogni cosa, perchè la pace e tranquillità non le vengono turbate: con questo sol mezzo Iddio della celestiale refezione ve la ciberà, postochè non gliela ingombriate.

§. XVI.

[1] *Jobi* 41. 25. [2] *Jobi* 40. 18. [3] *Jobi* 41. 21.

§. XVI.

71. IL terzo cieco è l' Anima stessa, la quale senza avvedersene se medesima perturba e danneggia. Conciosiachè siccome non sa se non operare per via del senso; quando Iddio la vuol porre in quel votamento e solitudine, dove non può far uso delle potenze, nè, come si è detto [1] produr atti, parendole di non far nulla, proccura di operare più sensibilmente ed espressamente che può, e quindi si distrae, e di aridità e di dispiacere si riempie: laddove se ne stava prima godendo della oziosità, della pace, e dello spirituale silenzio, in cui le andava Dio nascosamente mettendo gusto. Ora accaderà che insistendo Iddio a trattenerla in quella tacita quiete, ella si ostini a gridare colla immaginazione, ed a camminare coll' intelletto: alla guisa de' fanciullini, che portandoli le loro madri in braccio, senza che diano essi un passo, van pur gridando e sgambettando per andare co' loro piedi, e così nè camminan' essi, nè lasciano camminare le madri. O come un pittore, che se quando fa qualche ritratto, va dimenandosi la persona, non gli lascia far nulla. Deve l' Anima riflettere, che quantunque allora ella non si avvegga di camminare, fa maggior viaggio di quello che se andasse da se; perchè la porta Dio nelle sue braccia, e perciò ella non sente il passo; e sebbene le pare di non far nulla, fa molto più che se lo facesse da se, perchè Dio è l' operatore. Che se lei non se ne avvede, non è maraviglia; perchè non arriva il senso a penetrare quanto Dio opera nell' Anima: seguendo il tutto in silenzio, in cui a detto del Saggio si odono le parole della Sapienza. Si abbandoni adunque nelle mani di Dio, e si fidi di lui; che facendo ciò andrà sicura: non v' essendo pericolo, se non quando ella vuole da se ed a suo modo colle potenze operare.

§. XVII.

72. RIfacciamosi ora dall' argomento delle profonde caverne delle potenze, in cui diciamo che suol esser grande la pena dell' Anima, quando la va Dio ungendo e disponendo per unirla seco col mezzo di questi sottili e dilicati unguenti. Li quali sono già tanto fini e sublimi, che l' intimo dell' Anima penetrando, la preparano ed assaporano di maniera, che viene ad essere immenso il patire e il languire di desiderio fra il voto pur immenso di queste caverne. Dove abbiamo da notare, che se gli unguenti, che disponevano queste caverne alla unione del Matrimonio Spirituale, sono tanto, come si disse, elevati, [2] qual sarà poi il possedimento, in cui ora sono? Certo è che alla misura della fame, della sete, e della passione di queste caverne sarà eziandio il compiacimento, la sazietà, e il diletto loro. E conforme alla dilicatezza delle disposizioni sarà il valore del godimento e la possessione del senso dell' Anima, che si è il vigore e la virtù della di lei sostanza per sentire e godere gli oggetti delle potenze. A queste potenze dà qui molto propriamente l' Anima il nome di caverne. Imperciocchè conoscendo, che vi capiscono in esse le profonde intelligenze e gli splendori di queste lampade, viene a chiaramente scoprire, che hanno tanta profondità, quanto è profonda l' intelligenza e l' amore, e che hanno tanta capacità e seni, quante distinte cagioni riceve d' intelligenze, di sapori, e di godimenti. Tutte le quali cose risiedono e si ricevono in questa caverna del senso dell' Anima, che si è, ripiglio, la capace virtù che ha di possederle, sentirle, e gustarle. Siccome il senso comune della fantasia è il ricettacolo di tutti gli oggetti de-

[1] *Paragr.* 11. *n.* 64. [2] *Paragr.* 3. *n.* 51.

degli esterni sensi; così questo comun senso dell'Anima con sì chiara ed alta possessione è illustrato e ricco.

VERSO QUARTO.

Che cieco era, ed oscuro,

73. Per due cagioni può l'occhio lasciar di vedere; o perchè è al buio, o perchè è cieco. Iddio è la luce e il vero oggetto dell'Anima; e quando non la illumina questa, allora si trova all'oscuro, comecchè sia di finissima vista. Allorchè poi vive in peccato, o l'appetito occupa in altre cose, è cieca; e quantunque in quel tempo non le manchi la luce di Dio, essendo cieca, non la vede per l'oscurità dell' Anima, che si è la pratica sua ignoranza. La quale, prima che fosse da Dio per mezzo di questa trasformazione illuminata, si stava oscura e senza la cognizione di tanti beni di Dio; come appunto dice il Savio, ch'egli pure vi stava, prima che Dio lo rischiarasse, colle seguenti parole: [1] *Ignorantias meas illuminavit*. Illuminò le mie ignoranze. E spiritualmente parlando: Altra cosa è l'essere all'oscuro, ed altra in tenebre. Posciachè lo stare in tenebre non si distingue dall'essere cieco nel peccato; ma lo stare al buio può seguire senza peccato. Ciò avviene in due maniere, vale a dire circa lo stato naturale non avendo di alcune naturali cose notizia, e circa lo stato soprannaturale non avendo cognizione di molte cose soprannaturali. Ora intorno queste due cose dice qui l'Anima, che il suo intelletto stavasi al buio senza Dio. Imperciocchè sin a quando non disse Dio: [2] *Fiat lux*, v'erano le tenebre sulla faccia dell' abisso, cioè sopra la caverna del senso dell' Anima. Il quale quanto più è inabissato, e più profonde caverne contiene, tanto più, allorchè Dio, ch'è luce, non lo illumina, abissate e profonde tenebre racchiude. Quindi gli è impossibile alzare gli occhi alla Divina luce, o farsi a pensar di essa, poichè non l'ha mai veduta, ne sa come sia; e perciò non la potrà desiderare, anzi bramerà le tenebre, e passerà da una tenebra all'altra: siccome dalle tenebre è guidato, e non può una tenebra a miglior termine che ad un' altra tenebra guidare. Poichè al dire di Davidde: [3] *Dies diei eructat verbum, & nox nocti indicat scientiam*. Il giorno trabocca le parole sull'altro giorno, e una notte insegna le tenebre all'altra. Così un abisso di tenebre chiama l'altro, [4] e un abisso di luce l'altro: ogni simile chiamando il suo simile, e perciò alla luce di Grazia, che Dio aveva prima sopra quest' Anima sparsa, e con essa apertile gli occhi del suo abisso alla Divina luce, e rendutala a se grata, applica il nome d' un altro abisso di Grazia, che si è questa Divina trasformazione dell' Anima in Dio, onde rimane l'occhio del senso molto chiaro ed aggradevole.

74. Era in secondo luogo cieco, mentre di altre cose si compiaceva. Imperciocchè la cecità del superiore e ragionevol senso è cagionata dall' appetito, il quale alla guisa di cateratta e di nuvoletta si attraversa e cala sull'occhio della ragione, perchè non vegga le cose, che gli sono dinanzi. Per conseguenza sin a tanto che il gusto del senso seguiva, era cieco a vedere le grandezze delle dovizie e delle bellezze Divine, che gli stavano di dietro. Conciosiachè siccome ponendo una cosa sull'occhio, per piccola che sia, basta a coprire la vista, onde non vegga le altre cose, per quanto grandi siano, che gli sono dinanzi; così un appetito solo, che siavi nell'Anima, basta per allora ad impedirle tutte queste Divine grandezze, le quali sono all' opposto dei gusti e degli appetiti, che l'Anima vuole. Chi potrà a questo passo spiegare, quanto sia impossibile all' Anima dagli appetiti posseduta il giudicare delle Divine cose come sono? Per-

[1] *Eccl.* 51. 26. [2] *Gen.* 1. 3. [3] *Ps.* 18. 2. [4] *Ps.* 41. 8.

Perciocchè a formare intorno le Divine cose un accertato giudizio è forza cacciar del tutto fuori l'appetito ed il gusto, nè con essi deve mai giudicarne; perchè verrà a prendere le cose di Dio per cose non di Dio, e quelle che non lo sono per sue. Ed a vero dire stando quella cateratta, e nuvola sopra l'occhio del giudizio, non vede altro che la nuvola quando d'un colore e quando d'un'altro, secondo che vi si mette; e pensano essi che la nuvola sia Dio, mentre non vedono che la nuvola posta sul senso, e pur Dio sotto i sensi non cade. In questa guisa l'appetito e i sensitivi gusti impediscono delle sublimi cose il conoscimento, come lo dà ad intendere il Savio dicendo: [1] *Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona, & inconstantia concupiscentiæ transvertit sensum sine malitia*. L'inganno delle vanità offusca i beni, e l'incostanza dell'appetito scompiglia il senso anche senza malizia. Per la qual cosa chi non è ancora a tal segno spirituale, che sia dagli appetiti e piaceri purgato; ma tuttavia sente in essi posta qualche sua parte animale, si persuada che giudicherà per grandi le cose più vili e basse dello spirito, e sono quelle che più si accostano al senso, in cui essi vivono ancora: laddove terranno in poco conto, e non pregieranno le più alte dello spirito, e son quelle che dal senso più si allontanano: anzi alle volte le giudicheranno una sciocchezza, come lo conferma S. Paolo dicendo: [2] *Animalis autem homo non percipit ea, quæ sunt spiritus Dei: stultitia enim est illi, & non potest intelligere*. Cioè: L'uomo animale non capisce le cose di Dio, che per lui sono quasi una pazzia, e intendere non le può. Uomo animale si è quello, che vive tuttavia fra gli appetiti della propria natura, li quali abbenchè talvolta tocchino le cose dello spirito, se si vuole però col suo naturale appetito ad esse attaccare, già sono appetiti naturali: contando poco, che l'oggetto sia spirituale, se l'appetito procede da se medesimo, ed ha la radice e forza nel naturale. Mi dirai: Dunque quando si desidera Dio, non è un atto soprannaturale? Rispondo che non sempre lo è, ma quando è tale il motivo, e Dio infonde la forza a quell'appetito: il che è molto diverso. Ma quando tu lo vuoi produrre da te, nel modo non è più che naturale. Così quando da te medesimo vuoi agli spirituali gusti affezionarti, ed eserciti l'appetito tuo naturale; già frapponi agli occhi la cateratta, ed operi da uomo animale, e non potrai intendere nè giudicar dello spirito, ch'è sopra ogni senso e natural appetito. Che se ancora ne dubiti, io non so che dirti; se non che tu lo ritorni a leggere, e forse deporrai ogni dubbiezza: essendosi già detta la sostanza della verità, e non potendo io stendermi di più. Questo senso adunque dell'Anima, che prima si stava al buio senza questa Divina luce, e ne' suoi appetiti cieco, ora è divenuto tale, che le sue profonde caverne per mezzo di questa Divina unione *con mirabil valore al caro Ben dan caldo, e luce insieme*.

[1] *Sap. 4. 12.* [2] *1. ad Cor. 2. 14.*

VERSI QUINTO E SESTO.

Con mirabil valore
Al caro Ben dan caldo, e luce insieme.

75. Imperciocchè stando già queste caverne delle potenze sì maravigliosamente poste negli ammirabili splendori di quelle lampade, che in esse van ardendo, e trovandosi in Dio rischiarate ed accese; oltre la consegna, che di se a lui fanno, inviano esse a Dio in Dio questi medesimi splendori, che con amorosa gloria hanno ricevuti, e sono inclinate a Dio in Dio; e divenute esse pure altrettante lampade acce-

se

ſe negli ſplendori delle lampade Divine, rivolgono al loro Diletto la medeſima luce e caldo d'amore, che ricevono. Imperciocchè in queſto grado alla ſteſſa maniera che li ricevono, vanno a chi glieli diede reſtituendoli col medeſimo valore, ond'egli loro li dà: non diverſamente dal vetro, che, quando è dal Sole inveſtito, tramanda eſſo pure ſplendori; ſebbene nel noſtro caſo ſegue d'una aſſai più elevata maniera la coſa, concorrendovi in ciò l'eſercizio della volontà. *Con mirabil valore*, vale a dire ſtrano, e dal comun penſare, e da qualſivoglia eſagerazione lontano. Imperciocchè alla miſura del valore, con cui l'intelletto accolſe la divina Sapienza, divenuto eſſendo queſto intelletto un medeſimo con quel di Dio, e pure il valore, con cui l'Anima glielo dà. Ed alla miſura del valore, onde la volontà alla Divina ſta unita, è il valore, con cui dà ella a Dio in Dio la medeſima bontà; perchè non ad altro fine riceve che per dare. Medeſimamente ſecondo il valore, con cui la grandezza di Dio conoſce, ſtando ad eſſa unita, tramanda luce e caldo d'amore. E ſecondo il valore degli altri attributi Divini, che comunica quivi all'Anima di fortezza, di bellezza, di giuſtizia &c., è pure il valore, con cui lo ſpiritual ſenſo godendo, rifonde al ſuo Diletto nel ſuo Diletto la medeſima luce e il calore, che va da lui ricevendo. Concioſiachè eſſendo ella qui divenuta una medeſima coſa con Dio, ella è Dio per via di participazione; e quantunque non tanto perfettamente quanto nell'altra vita, è, come diceſſimo, un Dio in ombra. E ſu queſto piano eſſendo ella per mezzo di queſta trasformazione un'ombra di Dio, fa ella in Dio per Dio quel che fa egli per ſe medeſimo in eſſa: mentre è una ſola la volontà di ambedue. E ſiccome Dio con libera e gratuita volontà va ad eſſa comunicandoſi; così ella eziandio avendo la volontà tanto più libera e generoſa, quanto più è con Dio in Dio unita, ſta quaſi dando a Dio il medeſimo Dio per una compiacenza amoroſa, che ha del Divino eſſere e delle ſue perfezioni. Queſto è un miſtico ed affettivo dono dell'Anima a Dio; perchè ivi ſembra veramente all'Anima, che Dio ſia ſuo, e ch'ella il poſſeda, come figliuola addottiva di Dio con proprietà di diritto per la grazia, che di ſe medeſimo Dio le fece. Lo dà perciò al ſuo Diletto, che ſi è lo ſteſſo Dio, il quale ad eſſa ſi diede. In ciò paga tutto quello che deve; perchè di proprio arbitrio con diletto e piacere ineſtimabile gli dà altrettanto: dando come coſa ſua e con volontaria conſegna lo Spirito Santo, acciocchè ſi ami com'egli lo merita.

76. In ciò è poſto l'ineſtimabil diletto dell'Anima, cioè in vedere ch'ella dà al Signore una coſa, che all'infinito ſuo eſſere corriſponde. Imperciocchè quantunque ſia vero, che l'Anima non può dar di nuovo il medeſimo Dio a lui ſteſſo, eſſendo in ſe egli ſempre il medeſimo; l'Anima con tutto ciò perfettamente e ſaggiamente lo fa, dandogli quanto le aveva egli dato per pagarle l'amore, ed è lo ſteſſo che dargli a miſura di quello che le danno: e Dio ſi chiama pago di quel dono dell'Anima, nè con meno ſi contenterebbe; e lo piglia con aggradimento, come ſe coſa foſſe dell'Anima nel ſopraddetto ſenſo a lui data. Anzi per queſto medeſimo dono l'ama di nuovo; e di nuovo liberamente all'Anima ſi conſegna, e l'Anima pure quaſi novellamente in queſto lo ama. Quindi ſi è attualmente formato fra Dio e l'Anima un reciproco amore in conformità della unione e della conſegna matrimoniale, in cui i beni di entrambi, che ſono la divina Eſſenza, ſono da ambedue unitamente poſſeduti per mezzo della volontaria preſentazione dell'uno all'altro; dicendoſi ſcambievolmente ciò che

il

il Figliuolo di Dio disse al Padre in S. Giovanni, cioè: [1] *Mea omnia tua sunt, & tua mea sunt, & clarificatus sum in eis*. Vale a dire: Tutte le mie cose son tue, e le tue cose son mie, e mi trovo in esse glorificato. La qual cosa si adempie senza interrompimento nell'altra vita per mezzo della fruizione, e in questo stato di unione, quando si riduce all'atto ed esercizio d'amore la comunicazione dell'Anima e di Dio. Ella è poi evidente cosa, che può far l'Anima quel dono, quantunque d'un essere alla sua capacità molto superiore. Imperciocchè chi ha sotto di se molti Regni e Nazioni, quantunque formino una entità tanto maggiore di quello ch'egli è, le può con tutto questo a chi egli vorrà ragionevolmente donare. Questa si è la grande soddisfazione e il contento dell'Anima, vedere che a Dio offerisce più di quanto in se stessa vale; dando con tanta liberalità a Dio lui medesimo, come cosa propria, con quella divina luce e fervente amore, con cui ad essa egli si diede: il che nell'altra vita segue per mezzo del lume della Gloria e dell'amore, e in questa per mezzo d'una illustratissima Fede e d'un ardentissimo amore. In tal' guisa le profonde caverne del senso *con mirabil valore al caro Ben dan caldo, e luce insieme*. Dice insieme, perchè si fa insieme la comunicazione del Padre, del Figliuolo, e dello Spirito Santo nell'Anima, che sono in essa luce e fuoco d'amore.

77. Ma il valore, con cui gli fa l'Anima questa consegnazione, dev'essere qui brevemente ponderato. Intorno a che deve avvertirsi, che nell'atto di questa unione, siccome l'Anima gode una certa immagine di fruizione prodotta dalla unione dell'intelletto e dell'affetto in Dio; presa ella ed obbligata da questo piacere fa con maravigliosi modi a Dio la consegna di Dio e di se medesima a Dio; poichè per rapporto all'affetto si porta l'Anima verso Dio *con ammirabil valore*, e similmente circa questo vestigio di fruizione, e intorno la lode pure, ed anche quanto alla gratitudine. Quanto adunque al primo modo, che si è l'amore, in tre principali cose dimostra l'Anima il suo valore. La prima è, che ama qui l'Anima Dio per lo medesimo Dio. E questo è un mirabil valore, perchè ama dallo Spirito Santo infiammata, ed avendo in se stessa lo Spirito Santo, come il Padre ama il Figliuolo secondo il detto di S. Giovanni: [2] *Ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, & ego in ipsis*. La dilezione, con cui mi amasti, dice il Figliuolo al Padre, sia in essi ed io in loro. Il secondo valore è amar Dio in Dio; perchè in questa unione con veemenza s'immerge l'Anima nell'amor di Dio, e Dio con grande veemenza all'Anima si consegna. Il terzo valor principale dell'amore è amarlo ivi per quello ch'egli è; poichè non l'ama solo per esser egli a lei medesima largo, buono, liberale ec., ma assai più fortemente lo ama per esser egli tutto ciò essenzialmente in se stesso. Circa pure questa immagine di fruizione ha tre altre principali maravigliose classi di valore. La prima che ivi gode l'Anima Dio unita col medesimo Dio. Conciosiachè unendo qui l'Anima l'intelletto colla sapienza e bontà ec., che tanto chiaramente conosce; (sebbene non colla stessa chiarezza dell'altra vita) grandemente si diletta in tutte queste cose distintamente, come sopra dicessimo, [3] intese. Il secondo principal valore di questa dilezione è, ordinatamente dilettarsi solo in Dio senz'altra mescolanza alcuna di creatura. Il terzo diletto consiste in goderlo solo per quello ch'egli è senz'altro frammischiamento di proprio gusto nè di alcuna altra cosa creata. Intorno poi la lode, che l'Anima in questa unione a Dio rende, vi sono tre altri gradi di valore. Il primo farlo per uffizio, vedendo l'Ani-

[1] *Joann.* 17. 10. [2] *Joann.* 17. 26. [3] *Fiamm. d'Am. st.* 3. *n.* 40.

l'Anima che Dio la creò, perchè lo lodi, come dice Isaia: [1] *Populum istum formavi mihi, laudem meam narrabit*. Io ho formato per me questo popolo, il quale canterà le mie lodi. Il secondo valore è posto nel farlo per i beni che ne riceve, e per lo piacere che prova in lodare questo gran Signore. Il terzo è lodarlo per ciò che in se stesso egli è. Ed infatti quantunque l'Anima non ne sentisse alcun piacere, contuttociò lo loderebbe per quello ch'egli è. Circa la gratitudine è fornita di tre altre principali parti di valore. La prima reca di aggradire li beni naturali spirituali, e tutti li benefizj che ha ricevuto. La seconda riguarda la gran dilettazione, che prova in lodar Dio per via di ringraziamento; essendo che con molta veemenza in questa lode s'immerge. La terza abbraccia una lode di ringraziamento per quel solo che Dio in se stesso è: la qual lode è molto più forte e dilettevole.

STANZA QUARTA.

Quanto amoroso, e grato
Ti svegli entro il mio seno,
Dove intima, e segreta ai tua dimora!
Tuo saporito fiato,
Di, beni e gloria pieno,
Quanto soavemente m'innamora!

DICHIARAZIONE.

78. SI rivolge qui l'Anima al suo Sposo con molto amore, stimando ed aggradendo i due maravigliosi effetti, ch'egli tal volta per mezzo di questa unione in essa produce; notando pure il modo con cui gli fa, e le conseguenze che in se da quelli ridondano. Il primo effetto è uno svegliamento di Dio nell'Anima, e il modo, onde si eseguisce, è formato dalla mansuetudine e dall'amore. Il secondo effetto è una aspirazione di Dio nell'Anima, e il modo di essa è composto di bene e di gloria, che nell'aspirazione se le comunica. Quel poi che da questi effetti nell'Anima ridonda, si è un delicatamente e teneramente innamorarla. Significa quindi come se dicesse: Lo svegliarmi che fai, o Verbo Sposo, nel centro e fondo dell'Anima mia, dove, come solo padrone di essa, solo pure segretamente e tacitamente dimori, non solamente come in casa tua, non solamente come nel tuo medesimo letto, ma eziandio come al mio proprio seno intimamente e strettamente unito; oh con quanta piacevolezza e con quanto amore lo fai! cioè come sei tanto piacevole ed amoroso! E nella gustosa aspirazione, che mandi in questo tuo svegliarmi, la quale per me è saporita, e di bene e di gloria piena, oh con quanta dilicatezza m'innamori, ed a te mi affezioni! Nel che prende l'Anima la similitudine di chi svegliandosi dal sonno respira, perchè a vero dire ella così lo prova.

VERSI PRIMO E SECONDO.

Quanto amoroso, e grato
Ti svegli entro il mio seno!

79. MOlte maniere di svegliamenti produce nell'Anima Dio, le quali tante sono, che se le volessimo annoverare, non si finirebbe mai. Questo destamento però, che vuol qui l'Anima dar ad intendere, che opera il Figliuolo di Dio, è a mio credere de' più sublimi, e che maggiori beni all'Anima comunicano. Imperciocchè esso è un movimento, che fa il Verbo nel profondo dell'Anima, pieno di tanta grandezza, e Signoria, e gloria, e di sì intima soavità, che le sembra che si versino e mescolino tutti i balsami, e le spezie odorifere, e i fiori del mondo, e si scuotano su e giù, perchè diano la lor soavità; e le pare che tutti i Regni, e le Signorie del

[1] *Isaiæ* 43. 21.

del mondo, e tutte le Podestà e Virtù del Cielo si muovano; e non solo questo, ma che tutte eziandio le virtù, le sostanze, le perfezioni, e le grazie di qualunque cosa creata risplendano, e tutte insieme e in uno facciano il medesimo moto. Perchè come dice S. Giovanni: [1] *Quod factum est, in ipso vita erat*. Tutte le cose in lui sono vita. E in esso vivono, sono, e si muovono, dicendolo l'Apostolo: [2] *In ipso enim vivimus, & movemur, & sumus*. Quindi è che volendosi scoprire all'Anima questo grande Imperadore, e movendosi con questa maniera d'illustrazione, senza che in essa si muova quegli, di cui dice Isaia: [3] *Factus est principatus super humerum ejus*. Porta il principato sulle sue spalle, che sono le tre macchine celeste, terrestre, ed infernale, e le cose in esse contenute, sostentandole tutte per testimonianza di S. Paolo: [4] *Verbo virtutis suæ*. nel Verbo della sua virtù: le sembra, ripiglio, che tutte unitamente si muovano. Per quel modo come se la terra si movesse, si moverebbero pure tutte le naturali cose in essa racchiuse: non altrimenti avviene, quando nell'accennato senso questo Principe si muove; poichè porta sopra di se la sua corte, e non la corte lui. Sebbene è molto impropria una tale comparazione; perchè quì non solo par che si muovano, ma che di più tutte scoprano le bellezze dell'esser loro, la virtù, l'avvenenza, le grazie, e la radice della loro durazione e vita in lui. Imperciocchè conosce l'Anima in questo grado, come tutte le inferiori e superiori creature anno in lui la lor vita, durazione, e forza; ed intende ciò ch'egli dice nel libro della Sapienza: [5] *Per me Reges regnant, ... per me Principes imperant, & potentes decernunt justitiam*. Per me regnano i Re, per me governano i Principi, ed i Potentati esercitano e intendono la giustizia.

80. E quantunque sia vero, che ivi s'accorge l'Anima essere queste cose da Dio distinte, in quanto che anno una natura creata, ed ivi le conosce in lui colla lor forza, radice, e vigore; nondimeno è tanto quello che comprende esser Dio nella propria Essenza e con infinita eminenza sopra tutte loro, sicchè meglio in questo loro principio che in loro medesime le conosce. Ora questo è il gran piacere d'un tale svegliamento, conoscere per mezzo di Dio le creature, e non per mezzo delle creature Iddio: che vuol dire conoscere gli effetti nella lor cagione, e non già la cagione negli effetti. Per altro ella è una maravigliosa cosa l'intendere, come essendo Dio immobile, segua nell'Anima questo movimento. Imperciocchè senza che Dio si muova, ella è da lui rinovata e mossa, e se le scopre con ammirabile novità quella Divina vita, e l'essere, e l'armonia d'ogni creatura, prendendosi dalla cagione il nome dell'effetto che produce. Secondo il qual effetto si può dire che Dio si muove: in quella guisa che il Saggio afferma, [6] che la Sapienza è mobile più di qualsivoglia altra cosa, non perchè ella si muova, ma perchè ella è il principio e la radice d'ogni movimento; e perseverando in se stabile, come segue a dire, rinova tutte le cose: così vuol egli in quel luogo significare, che la Sapienza è la più attiva di tutte le cose attive. Medesimamente dobbiamo qui asserire, che l'Anima in questo movimento è quella ch'è mossa e destata: il perchè gli applica acconciamente il nome di risvegliamento. Iddio però se ne sta sempre a quel modo, come lo vide l'Anima, movendo, reggendo, e dando l'essere, la virtù, le grazie, e i doni a tutte le creature; contenendole tutte in se virtualmente, presenzialmente, ed eminentissimamente; e vedendo l'Anima ciò che Dio è in se, e ciò ch'è nelle creature. Non diversamente da colui, al quale aprendosi un Palagio, si dà in un at-

[1] *Joann.* 1. 3. [2] *Act.* 17. 28. [3] *Isaiæ* 9. 6. [4] *ad Hebr.* 1. 3. [5] *Prov.* 8. 15. [6] *Sap.* 7. 24.

to a divedere l'eminenza della persona, che vi soggiorna, e vede nello stesso tempo ciò che va ella facendo. Così, per quanto io intendo come si faccia un tale svegliamento e vista dell'Anima, esso consiste nel toglierle Dio alcuni di que' molti veli e cortine, ch' ella tiene dinanzi gli occhi, perchè possa vedere, quale egli è: ed allora traluce e si discerne (quantunque con qualche oscurità, non levandosi tutti i veli, quando vi resta quel della Fede) la faccia Divina piena di grazie, la quale siccome colla sua virtù sta movendo tutte le cose, mostra unitamente con lui tutte le cose, che sta egli facendo. Ed ecco spiegato lo svegliamento dell'Anima.

81. Sebbene infatti, comecchè tutto il bene dell'uomo venga da Dio, e l'uomo da se non possa cosa alcuna, che buona sia; si può affermare con tutta verità, che il nostro svegliarsi è lo svegliarsi di Dio, e il nostro levarsi è un levarsi di Dio. Così quando disse Davidde: [1] *Exurge, quare obdormis, Domine?* Sorgi, o Signore, e perchè dormi? equivale al dire: Facci levare e svegliare, perchè noi siamo già caduti e addormentati. Laonde perchè si stava l'Anima sopita nel sonno, da cui non si potrebb'ella giammai da se medesima destare, e Dio solo è quegli, che ha saputo aprire gli occhi e destarla, molto propriamente lo chiama svegliamento di Dio dicendo: *Ti svegli entro il mio seno.*

VERSO SECONDO.

Ti svegli entro il mio seno,

82. Svegliaci tu e ne illumina, o mio Signore, perchè conosciamo ed amiamo i beni, che sempre ne proponi; e scorgeremo che ti movesti a farci grazie, e di noi ti ricordasti. Egli è affatto ineffabile quel che l'Anima in questo destarsi conosce e sente della eccellenza di Dio nell'intimo del suo essere, che si è il di lei seno, del quale ad un tal passo favella. Conciosiachè risuona nell'Anima un immenso potere con una voce di moltitudine dell'eccellenze di migliaia di migliaia di virtù, nelle quali fermandosi e trattenendosi, riman' ella terribilmente e solidamente a guisa d'un campo d'eserciti ordinata, [2] e di più soavizzata e graziosa in lui, che tutte le grazie e le soavità delle creature racchiude.

83. Ma si muove un dubbio: Come può sostener l'Anima una sì forte comunicazione nella carne, quando di fatto non v'è in essa forza da soffrir tanto senza venir meno? Quando al solo vedersi dalla Regina Ester il Re Assuero sul trono in vestimenti reali, e risplendente d'oro e di pietre preziose, venne in sì gran timore per lo suo terribile aspetto, che mancò, com' ella quivi il confessa dicendo: *Vidi te, Domine, quasi Angelum Dei, & conturbatum est cor meum præ timore gloriæ tuæ.* [3] Che sbigottì per lo timore, che le cagionò la sua gran gloria, sembrandole quasi un Angelo colla faccia di vezzi ripiena: mentre la gloria opprime chi la guarda, quando non lo glorifica. [4] Quanto più dunque l'Anima non doveva qui venir meno, poichè non è un Angelo quegli che conosce, ma il medesimo Dio e il Signore degli Angioli col volto pieno delle grazie di tutte le creature, e di un terribile potere, e di gloria, e colla voce d'una moltitudine di eccellenze? Della quale dice Giobbe: [5] *Cum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri?* se appena possiamo udire un piccol sibilo di essa, come potrassi comportare la grandezza del suo tuono? E in un altro luogo dice: [6] *Nolo multa fortitudine contendat mecum, ne magnitudinis suæ mole me premat.* Non voglio che meco contenda e tratti con molta forza, acciocchè per avventura col peso del-

[1] *Psal.* 43. 23. [2] *Cant.* 6. 9. [3] *Esther* 15. 16. [4] *Prov.* 25. 27. [5] *Jobi* 26. 14. [6] *Jobi* 23. 6.

della sua grandezza non mi opprima.

84. Due però son le ragioni, per cui l'Anima non languisce e non teme in questo sì possente e glorioso destarsi. La prima perchè stando quì l'Anima, come vi sta, nello stato di perfezione, in cui la parte inferiore è molto purgata, ed allo spirito conforme, non prova il danno e la pena, che nelle spirituali comunicazioni suol avere lo spirito e il senso, a riceverle non purgati e disposti. La seconda e più principale ragione si è quella, che nel primo verso si accenna, cioè l'apparirle Dio piacevole ed amoroso. Conciosiachè siccome mostra l'Anima questa grandezza e gloria per favorirla ed esaltarla; così la favorisce e conforta, difendendo la natura, e scoprendo con piacevolezza ed amore allo spirito la sua grandezza. La qual cosa può far molto bene quegli, che colla sua destra difese Mosè, [1] perchè la sua gloria vedesse; e che perciò tanta mansuetudine e tanto amore sperimenti l'Anima in lui, quanto potere, e signoria, e grandezza sentì: essendo tutto in Dio una medesima cosa. In questa guisa il diletto è forte, e forte la difesa nella mansuetudine e nell'amore fondata, onde poter sostenere un forte diletto; e perciò resta l'Anima poderosa e robusta, anzi che sbigottita. Che se la Regina Ester si turbò, questo avvenne, [2] perchè sulle prime il Re non se le diede a veder favorevole, ma secondo il testo cogli occhi ardenti ed accesi il furore dell'animo le indicò. Non così tosto però la favorì, e stese lo scettro, toccandola con esso, ed abbracciandola, e dicendole ch'egli era suo fratello, e che non temesse, ella allora in se ritornò. Somigliantemente portandosi qui il Re del Cielo fin da principio coll'Anima da Sposo e da fratello, essa non teme. Mostrandole infatti con piacevolezza, e non già con furore, la fortezza del suo potere e l'amore di sua bontà, le comunica la fortezza e l'amor del suo petto; e uscendole all'incontro dal suo trono, come Sposo dal suo talamo, in cui stava nascosto, s'inclina ad essa, toccandola collo scettro di sua Maestà, ed abbracciandola come fratello. Quivi trova le reali vesti e la lor fragranza, che sono le ammirabili virtù di Dio: Quivi lo splendore dell'oro, che si è la Carità, e lo scintillare delle pietre preziose, che sono le soprannaturali notizie: quivi la faccia del Verbo piena di grazie, che investono e vestono la Regina, cioè l'Anima; di maniera che essendo ella in queste virtù del Re del Cielo trasformata, si vede fatta Regina, e che si può avverare di essa ciò che disse Davidde: [3] *Astitit Regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate.* Stette la Regina alla tua destra in vestimento d'oro e di varietà circondata. Ma perchè tutto ciò nel profondo dell'Anima succede, ella dice incontanente: *Dove intima, e segreta ai tua dimora.*

VERSO TERZO.

Dove intima, e segreta ai tua dimora.

85. Dice che nel suo seno segretamente dimora, perchè giusta ciò che di sopra spiegato abbiamo, [4] nel fondo della sostanza dell'Anima e delle potenze si fa questo dolce abbracciamento. Si deve dunque sapere, che Dio in tutte le Anime soggiorna segreto, e della loro sostanza coperto; poichè se non andasse la cosa così, non potrebbero elle resistere. V'è però una gran differenza nel soggiornarvi che fa; poichè in alcune abita solo, ed in altre no; in alcune abita con piacere, ed in altre con dispiacere; in alcune dimora, come in propria casa, comandando e dirigendo tutto, ed in altre vi dimora, come straniero in casa altrui, dove non gli lasciano comandare nè far nulla. Dove meno appetiti e proprj gusti vi sono,

[1] *Ex.* 33. 22. [2] *Esther* 15. 13. [3] *Ps.* 44. 10. [4] *sopra n.* 82.

no, ivi egli è più solo, e di più buona voglia, e più come in propria casa, reggendola, ed ivi pure vi sta tanto più secreto quanto più solo. Quindi in una tal Anima, in cui non v' è più appetito alcuno, nè vi sono altre immagini nè forme di cose create, il Diletto secretissimamente vi soggiorna con un tanto più intimo, interiore, e stretto amplesso, quanto ella è più pura e senza altre cose, che non sono Dio. Così sta segreto, poichè a questo grado ed amplesso non può giugnere la notizia del Demonio, nè qualsivoglia altro intendimento arrivare neppur a sapere come segua. Alla stessa Anima però in questa perfezione collocata non istà segreto, sentendolo sempre dentro di se, se non fosse ne' sopraddetti svegliamenti, che quando accadono, sembra all' Anima che si desti uno, che stava prima nel suo seno addormentato: mentre sebbene lo * sentiva e gustava, era però come se il * Diletto nel seno dormisse.

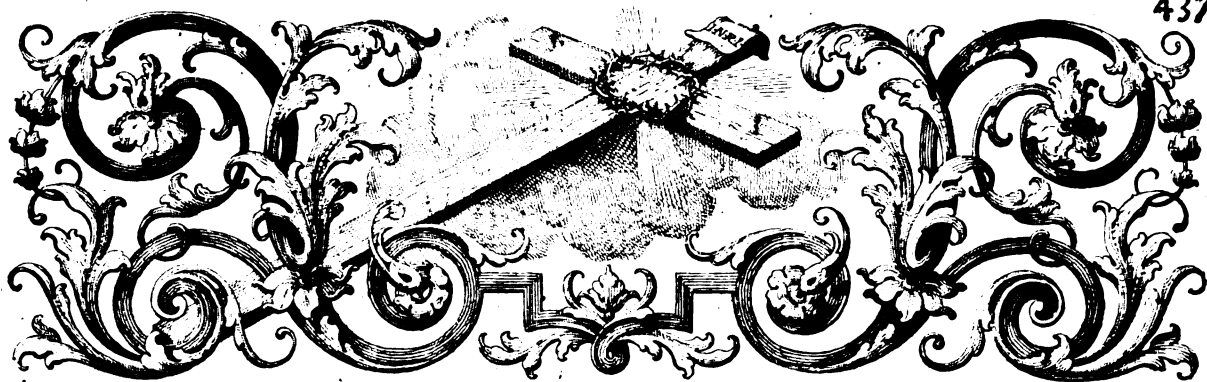
86. O quanto felice è quest' Anima, che sente Dio starsene sempre nel suo seno riposando e godendo quiete! O quanto le conviene allontanarsi da ogni cosa, fuggire i negozj, e vivere con immensa tranquillità! acciocchè niun piccolo rumore inquieti e sconvolga il seno del Diletto. Quivi sta per ordinario in questo abbracciamento dell' Anima come addormentato, ed ella il sente molto bene, e per lo più non poco ne gode. Imperciocchè se stesse in lei come svegliato, il che sarebbe comunicandole notizie ed amori, già non si distinguerebbe dall' essere nella Gloria. Conciosiachè se una volta che si svegli, aprendo solamente l' occhio, a tal segno l' Anima riduce; che sarebbe poi, se le più volte ben desto in lei abitasse? In altre Anime, che non sono a questa unione arrivate, quantunque di mala voglia non vi stia, in quanto che non sono ancora a quella unione ben disposte, vi soggiorna segreto, perchè ordinariamente nol sentono; se non è, allorchè fa loro alcuni saporiti risvegliamenti, sebbene non del genere di questo, nè da paragonarsi ad esso. Non istà però al Demonio ed alla mente tanto segreto, come nel modo sopram mentovato; perchè tuttavia col mezzo de' movimenti del senso potrebbe intendere qualche cosa: siccome fino al tempo della unione non è sì fattamente annichilato, che, non essendo ancora del tutto spirituale, alcune azioni non faccia. Ma in questo svegliarsi che fa qui lo Sposo dentro un' Anima sì perfetta, ogni cosa è perfetta, poichè nel sopraddetto senso egli solo fa tutto. Allora poi in quello eccittare e svegliarsi, alla stessa guisa d' uno che svegliandosi respira, sente l' Anima la respirazione di Dio, e perciò dice: *Tuo saporito fiato*.

VERSI QUARTO, QUINTO, E SESTO.

Tuo saporito fiato,
Di beni, e gloria pieno,
Quanto soavemente m' innamora!

87. DI questo respirare di Dio io non vorrei, anzi non voglio favellarne; perchè veggo aperto, che non ho facoltà da saperlo fare, e scomparirebbe di molto, se qualche cosa ne dicessi. Imperciocchè ella è una spirazione, che Dio fa nell' Anima, in cui per mezzo di quel risvegliamento d' un' alta cognizione della Divinità l' aspira lo Spirito Santo colla medesima proporzione della notizia, che profondissimamente l' assorbe, e per rapporto a ciò che vide con somma dilicatezza l' innamora. Essendo infatti questa spirazione di beni e di gloria piena, la ricolmò lo Spirito Santo di bontà e di gloria, ed in essa sopra qualunque altra gloria e sentimento di se l' innamora; e perciò lascio di favellarne.

IL FINE DELLA FIAMMA D'AMOR VIVA.

INSTRUZIONE E CAUTELE,

Che necessariamenre deve dinanzi agli occhi tenere chi vorrà essere vero Religioso, ed in breve ad un' alta perfezione arrivare.

DEL BEATO PADRE S. GIOVANNI DELLA CROCE.

1. E un Religioso vorrà in breve giugnere al santo raccoglimento, al silenzio spirituale, ed alla nudità e povertà di spirito, in cui si gode il pacifico refrigerio dello spirito, e si ottiene di unirsi con Dio, e di sciorsi da tutti gl' impedimenti di qualunque creatura, e difendersi da ogni astuzia e fallacia del Demonio, e da se medesimo liberarsi, è necessario che accuratamente si adoperi negli esercizj che seguono.

2. Con questa ordinaria sollecitudine e senz' altra fatica o maniera d' esercizio, non mancando da se alle obbligazioni del proprio stato, ad una eminente parfezione molto presto camminerà: acquistando tutte le virtù in sommo grado, ed alla santa pace giugnendo. Qualunque danno può l'Anima ricevere, nasce dalle tre sopraddette cose, che sono i tre nemici, Mondo, Demonio, e Carne. Nascondendosi da questi non c' è più guerra. Il Mondo è il meno difficile: il Demonio è il più oscuro da conoscere: Ma la carne è degli altri la più tenace, ed unita all' uomo vecchio si finisce in ultimo luogo di vincere. Sinchè però non si vincono tutti, non mai si termina di superarne uno; poichè alla misura che ne abbatterai uno, andrai in certa maniera tutti gli altri ancora domando.

Ora per liberarti perfettamente dal danno, che ti può il mondo recare, devi aver tre cautele.

CAUTELA PRIMA.

3. LA prima cautela col mondo è, che tu verso tutte le persone serbi un eguale amore e dimenticanza, o siano parenti, o no, allontanando il cuore così da questi come dagli altri, ed in qualche modo anche più per timore che non si avvivino la carne ed il sangue a cagione dell' amor naturale, che fra i parenti sempre vive. Ora è duopo per giugnere alla spirituale perfezione di mortificar questo amore; e perciò riguardali come stranieri, poichè in tal guisa adempi meglio l' obbligazione, che loro ti strigne,

gne, e non togliendo per essi il tuo cuore a Dio, meglio con loro compisci, di quello che faresti collocando in essi l'affetto, che devi a Dio. Non amare più una persona dell'altra, poichè darai in errore; essendo quegli di maggior affetto più degno, che Dio più ama, e non sapendo tu, chi da Dio sia più amato. Allorchè però ti adoperi a dimenticarti egualmente di tutti, secondo che al fine del santo raccoglimento ti convien di fare, ti liberi dall'inganno di quel più o meno, che in lor si trova. Non pensar nulla di loro, non discorrere nè in bene nè in male di loro, e fuggili quanto più soavemente potrai. Che se non osservi ciò che si è detto, non saprai essere buon Religioso, nè potrai al santo raccoglimento arrivare, nè dalle imperfezioni liberarti. Imperciocchè se ti vuoi prendere intorno a ciò qualche licenza, o da una parte o dall'altra il Demonio t'inganna, o tu sotto colore di bene e di male te medesimo ingannerai: quando all'opposto nella presente cautela vi si trova la vera sicurezza; perchè in questa sola maniera ti potrai liberare dalle imperfezioni, e dai danni, che ne riporta l'Anima, conversando col prossimo.

CAUTELA SECONDA.

4. La seconda cautela contro il mondo versa intorno i beni temporali, rispetto ai quali per liberarsi da dovero dai danni di questa classe, e moderare l'eccesso dell'appetito, è mestieri di abborrire qualunque strada di possedere; e circa di ciò non devi avere pensiero alcuno, non del cibo, non del bere, non del vestito, nè d'altra cosa creata, nè del giorno di dimani: occupando piuttosto questa sollecitudine in altre più sublimi cose, che sono *il Regno di Dio*, cioè il non mancare a lui; poichè il rimanente, come dice nel Vangelo [1] sua Divina Maestà, *vi si aggiugnerà*: non dovendo di te dimenticarsi colui, che degli animali ha cura. Nel quale esercizio acquisterai il silenzio ed una sensibil pace ne' tuoi sensi.

CAUTELA TERZA.

5. La terza cautela è molto necessaria, acciocchè ti sappi nel Convento guardare da qualunque danno nel convivere fra i Religiosi; la quale cautela perchè da molti non fu osservata, perdettero questi la pace non solo ed il bene dell'Anima loro, ma in gravi mali e peccati vennero e vengono ordinariamente a cadere. Consiste adunque in che con tutta attenzione ti guardi dal mettere il pensierò, e meno la lingua, in ciò che alla Comunità succede, se sia o non sia seguito; e neppure intorno qualche Religioso particolare: non circa la sua condizione, non circa il suo modo di trattare, o le cose sue quantunque assai gravi, nè sotto colore di zelo o di rimedio; se non che a chi per diritto conviene, ed a suo tempo manifestarlo. Non ti scandalizare giammai o maravigliare di cosa, che tu vegga o intenda: proccurando piuttosto di custodir l'Anima tua, e di tutte quelle cose dimenticarti; poichè se tu vuoi dar luogo ai riflessi, quantunque fra gli Angioli vivessi, molte cose non ti sembreranno buone, non penetrandone tu la sostanza. Prendi pertanto esempio dalla moglie di Lotte, la quale essendosi nella distruzione de' Sodomiti turbata, allorchè volse all'indietro il capo, la punì il Signore trasformandola in una statua di sale; [2] per darti ad intendere che, sebbene fra Demonj tu vivessi, egli vuole che tu per modo fra essi viva, sicchè non rivolga mai il capo del pensiero alle cose loro, ma che totalmente le trascuri: proccurando di trasferire da te stesso intieramente in Dio l'Anima tua, senza che pensiero alcuno di questa o di cotal altra cosa te lo impedisca. Tieni quindi per certo, che non deve

[1] *Matth.* 6. 33. [2] *Gen.* 16. 26.

ve mai nei Conventi mancar qualche cosa, in cui inciampare; perchè non vi mancano mai Demonj, che proccurino di far cadere i santi; e per esercitarli e provarli Dio lo permette. Ora se tu nella sopraddetta maniera non ti guarderai, per quanto di bene operi, non saprai essere buon Religioso, nè arrivare alla santa nudità e raccoglimento, nè dagli accennati danni liberarti; poichè in altra guisa adoperando, quantunque un buon fine e zelo ti regga, da un canto o dall'altro ti coglierà il Demonio: e tu già sei strettamente colto, se lasci che l'Anima in taluna delle sopraddette cose si distragga. Ricordati di ciò che dice l'Apostolo S. Giacopo: [1] *Se alcuno pensa d'essere Religioso, e non frena la sua lingua, è vana la Religione di costui.* Il che della lingua non meno interna che esterna s'intende.

DI TRE ALTRE CAUTELE,

Che son necessarie nella Religione per liberarsi dal Demonio.

6. PEr liberarti nella Religione dal Demonio, ti fan di mestieri tre altre cautele, senza le quali non potrai dalle sue astuzie fuggire. Primieramente voglio darti un avviso generale, di cui non devi dimenticarti, ed è, che il suo costume ordinario porta d'ingannare sotto specie di bene; e non già di tentare sotto apparenza di male coloro, che della perfezione battono la strada; sapendo che difficilmente accoglieranno il conosciuto male. Quindi è che tu devi temere di ciò che sembra buono, e principalmente quando l'Obbedienza non vi concorre. Il rimedio di questo è prendere da chi si deve consiglio. Sia pertanto questa la prima cautela.

CAUTELA PRIMA.

7. NOn ti muovere giammai a cosa alcuna, per buona e piena di Carità che ti sembri, o sia per te, o per qualsivoglia altro sì dentro che fuori del Monastero senza il comando dell'ubbidienza; quello però eccettuato, a che ti obbliga l'Ordine. Così tu acquisti merito, e ti assicuri, e ti copri dal difetto di proprietà, e fuggi il danno, e i pregiudizj, che non conosci, e dei quali Dio a suo tempo ti chiederà ragione. Che se con diligenza e nel molto e nel poco da ciò non ti guardi; quantunque ti paia di dar molto nel segno, non potrai a meno di non essere dal Demonio ingannato in qualche parte: e quand'altro non fosse che il non regolarti in tutto coll'ubbidienza già palpabilmente erri; poichè vuole Iddio piuttosto l'ubbidienza che il Sacrifizio; [2] e le azioni del Religioso non sono sue, ma dell'ubbidienza; e se da essa le toglierà, gliene chiederanno conto, come di azioni perdute.

CAUTELA SECONDA.

8. LA seconda cautela è singolarmente necessaria; avvegnachè il Demonio qui si adopera molto, ed usandone se ne farà grande guadagno e profitto; siccome all'opposto senza di essa assai grave sarà la perdita e il danno. Non riguardar mai il Superiore, qualunque egli siasi, con altri occhi da quelli, co' quali tu miri Dio; poichè in suo luogo l'ha posto. Sicchè con grata vigilanza osserva di non attendere alla sua condizione, nè al suo modo d'operare, nè alle sue procedure, nè ad altre maniere. Imperciocchè ti cagionerà ciò tanto danno, che verrà a cangiarsi l'ubbidienza di Divina in umana; movendoti per rapporto alle maniere visibili, che scorgi nel Superiore, e non per rapporto all'

[1] *Jac.* 1. 26. [2] 1. *Reg.* 15. 22.

all'invisibile Dio, al quale in esso servi; e quindi sarà vana la tua ubbidienza, e tanto più infruttuosa, quanto più per la contraria qualità del Superiore ti aggravi, o per la buona ti rallegri. Ti dico in fatti che l'attendere a questi modi ha guasta la perfezione d'una gran moltitudine di Religiosi, e le loro ubbidienze sono dinanzi a Dio di molto poco valore; avendo essi nell'ubbidire a sì fatte cose rivolti gl'occhi. E se in ciò non ti fai violenza, finchè tu giunga a non ci pensare; che sia Superiore piuttosto uno che un' altro, per quanto però al tuo particolar sentimento appartiene; non potrai in veruna maniera essere spirituale, nè i tuoi Voti accuratamente osservare.

CAUTELA TERZA.

9. LA terza cautela diretta contro il Demonio è, che tu proccuri sempre di umiliarti di cuore ne' pensieri, nelle parole, e nell'opere; compiacendoti più degli altri, chè di te stesso, e volendo che in tutte le cose a te siano anteposti, e tu stesso anteponendoli, comunque potrai e di vero cuore. Di tal maniera vincerai nel bene il male, [1] e terrai lontano il Demonio, e ne riporterai l'allegrezza dell'animo: anzi proccura di esercitare ciò più con quelli, che ti sono meno aggradevoli; e sappi che se nol fai, alla vera Carità non arrivi, nè in essa profitterai. Mostrati del pari sempre amico piuttosto di essere da tutti ammaestrato, che volere al minimo di tutti insegnare.

DI TRE ALTRE CAUTELE

Per vincere se stesso e l'accortezza della propria sensualità.

CAUTELA PRIMA.

10. LA prima cautela per liberarsi da tutte le inquietudini ed imperfezioni, che ti si ponno offerire circa le qualità e la conversazione de' Religiosi; e per cavar profitto da qualunque avvenimento è necessario che tu ti persuada, che non sei venuto al Monasterio, se non perchè ti lavorino ed esercitino tutti, e che tutti son ministri ad un tal fine nel Convento destinati, come per verità lo sono; e che gli uni ti anno a lavorare colle parole, altri colle opere, ed altri coi pensieri contro di te formati; e che tu devi a tutto ciò assoggettarti, come fa l'immagine a chi la travaglia, o dipinge, o indora. Che se tu non osservi questo, non saprai diportarti bene co' Religiosi del Convento, nè otterrai la santa pace, nè ti libererai da molti mali.

CAUTELA SECONDA.

11. NOn lasciar mai d'operare per l'amarezza che vi provassi, quando è dicevole di far quelle azioni; nè l'esequirai per lo piacere che ti rechino, quando non fosse spediente di eseguirle come le disgustose; poichè senza di ciò è impossibile, che tu acquisti costanza, e superi la tua fiacchezza.

CAUTELA TERZA.

12. LA terza cautela che devi avere si è, che negli spirituali esercizj tu non riguardi al piacevole che contengono per attaccarti ad esso; ma piuttosto al disgustoso e faticoso che anno per abbracciarlo: altrimenti nè perderai l'amor proprio, nè il Divino amore acquisterai.

IL FINE DELLE CAUTELE.

AV-

[1] *ad Rom. 12. 21.*

AVVISI E SENTENZE SPIRITUALI DEL BEATO PADRE S. GIOVANNI DELLA CROCE.

PROLOGO.

O Dio mio, dolcezza ed allegrezza del mio cuore, mirate come l'Anima mia pretende di occuparsi per vostro amore in queste massime d'amore e di luce! Imperciocchè quantunque io non manchi di parole, mi mancano però la virtù e le opere, le quali più de' termini e della loro cognizione vi aggradano. Nulladimeno può essere, o Signore, che gli altri mossi per questo mezzo a servirvi ed amarvi, ricavino frutto da ciò, in che io più mancante mi trovo; e mi darà qualche consolazione il poter essere io causa o occasione, che troviate negli altri quello ch'io non ho. Voi, o mio Signore, amate la discrezione, amate la luce, ma sopra tutte l'altre operazioni dell' Anima amate l' amore. Quindi è che queste sentenze e massime infonderanno discernimento a chi cammina, gli rischiareranno la strada, e gli somministreranno motivi d'amore per lo suo viaggio. Si allontani dunque da qui la Rettorica del mondo; stiano da lungi i discorsi e l'arida eloquenza dell'umana, fiacca, ed ingannevole sapienza, che non avete mai approvata. Parliamo al cuore con parole di dolcezza bagnate e di amore, di cui molto vi compiacete. Queste, o mio Dio, vi saranno senza dubbio grate; e può avvenire che per questo mezzo leviate gli ostacoli e le pietre d'inciampo a molte Anime, che cadono per ignoranza, e che per manca-

ca-

camento di luce dal vero sentiero si scostano: comecchè si lusinghino di batterlo, e di seguire in tutto i vestigj del tuo dolcissimo figliuolo nostro Signor Gesù Cristo, e di rendersi a lui somiglianti nella vita, condizioni, e virtù secondo la regola della nudità e povertà di spirito. Ma voi, o Padre di misericordia, concedeteci questa grazia, perchè senza di voi, o Signore, nulla faremo.

§. I.

SOPRA L' IMITAZIONE DI CRISTO.

1. NOn si fa profitto se non imitando Cristo, che si è la strada, la verità, la vita, e la porta, per cui ha da entrare chi vuol salvarsi. Laonde qualunque spirito vuol andare per via di dolcezze e di cose facili, e fugge d'imitar Cristo, io non lo giudicherei spirito buono.

2. Il primo pensiero, che in te alligni, proccura, che sia un ansioso ardore ed affetto d'imitar Cristo in tutte le tue azioni; mettendo studio di adoperarti in ciascheduna di esse, come lo stesso Signore si diporterebbe.

3. Rinunzia qualsivoglia gusto, che ai sensi ti si offerisca, quando all'onore e gloria di Dio puramente non miri; e te ne priva per amore di Gesù Cristo, il quale in questa vita non ebbe nè volle altro gusto, che far la volontà di suo Padre, la qual volontà chiamava suo cibo e refezione.

4. In ciò che farai per operare non prendere qual esemplare uomo alcuno, per santo che sia; poichè il Demonio ti metterà davanti le di lui imperfezioni: ma imita Gesù Cristo, ch'è sommamente perfetto e sommamente santo, e non fallerai.

5. Nell'interno ed esterno vivi sempre crocifisso con Cristo, e conseguirai la pace e la soddisfazione dell'Anima, arrivando colla pazienza a possederla.

6. Ti basti Cristo crocifisso senz'altra cosa; con lui patisci e riposa, e senza di lui non ti prendere nè riposo nè pena: proccurando con diligenza di togliere da te tutte le proprietà ed inclinazioni, e te medesimo annichilare.

7. Chi fa qualche stima di se nè annega se stesso, nè segue Cristo.

8. Sopra qualsivoglia bene ama i travagli, e non credere soffrendoli di far qualche cosa, per compiacere quel Signore, che non dubitò di morire per te.

9. Se vuoi arrivare al possedimento di Cristo, non lo cercar mai senza la Croce.

10. Chi non cerca la Croce di Cristo, non cerca la gloria di Cristo.

11. Desidera di renderti nel patire in qualche maniera somigliante a questo nostro gran Dio umiliato e crocifisso; poichè non è buona la nostra vita, se ad imitarlo non serve.

12. Che fa mai egli colui, il quale non sa patire per Cristo? Allorchè di travagli si tratta, quanto sono maggiori e più gravi, tanto migliore è la felicità di chi li soffre.

13. E' cosa da tutti bramar d'entrare a parte delle ricchezze e dei piaceri di Dio; ma di pochi è desiderare d'essere a parte de' travagli e dolori per amore del Figliuolo di Dio.

14. * E' molto poco conosciuto Gesù Cristo da coloro che per suoi amici si tengono; poichè li vediamo andar in lui rintracciando le consolazioni, e non le amarezze.

§. II.

SOPRA LE VIRTU' TEOLOGALI.

15. * PErchè le virtù Teologali hanno per uffizio di separar l'Anima da tutto ciò che a Dio è inferiore, lo hanno conseguentemente di unirla con Dio.

16. * Egli è impossibile di giugne-

re

re alla perfezione d'amore con Dio senza camminar da dovero nell'esercizio di queste tre virtù.

Della Fede.

17. * LA strada della Fede è la via sana e sicura, e per essa devono l'Anime avviarsi affin di avvanzare nella virtù: chiudendo gli occhi a tutto ciò che al senso ed alla chiara e particolare intelligenza appartiene.

18. * Quando le ispirazioni sono da Dio, van sempre regolate dai motivi della divina Legge e della Fede; e per mezzo della perfezione di essa deve l'Anima andare sempre più accostandosi a Dio.

19. * L'Anima che a i lumi ed alle verità della Fede cammina appoggiata, va sicura di non errare; poichè d'ordinario non erra mai se non per colpa de' suoi appetiti, o gusti, o discorsi, o proprie intelligenze, nelle quali per lo più eccede, o manca, e quindi piega alle cose che non convengono.

20. * Colla Fede va l'Anima molto difesa dal Demonio, che si è il più forte ed astuto nemico: per la qual cosa S. Pietro non trovò contro di esso altro scudo migliore, quando disse: Resistetegli da valorosi colla Fede.

21. Acciocchè l'Anima vada a Dio, e con lui si unisca, deve piuttosto procedere non comprendendo, che comprendendo le cose, ed in una totale dimenticanza delle creature; dovendosi il loro commutabile e comprensibile cangiare nel incommutabile ed incomprensibile, ch'è Dio.

22. La luce, che nell'esterne cose giova a non cadere, produce contrario effetto nelle cose di Dio; per modo che in esse è meglio non vedere, e vi trova l'Anima più sicurezza.

23. * Essendo certo che in questa vita conosciamo più Dio per quello ch'egli non è, che per quello ch'egli è, necessariamente per andare a lui deve l'Anima annegare, sino all'ultimo che può mai, le sue apprensioni sì naturali che soprannaturali.

24. * Tutte le apprensioni e notizie di cose soprannaturali non possono all'amor di Dio cooperar tanto, quanto il minor atto di Fede viva e di Speranza, che spogliandosi di tutte quelle si fa.

25. Siccome nella natural generazione non si può introdurre una forma, se non si scaccia prima dal soggetto la contraria, che all'altra è d'impedimento: così fin a tanto che l'Anima allo spirito sensibile ed animale soggiace, non vi può lo spirito puramente spirituale in essa entrare.

26. Non ti presentare alle creature, se vuoi nell'Anima tua il chiaro e semplice volto di Dio vedere; ma vota il tuo spirito di loro, e da esse lo aliena; e fra Divini splendori camminerai, poichè non è Dio simile alle creature.

27. * Il maggior raccoglimento, che può avere un'Anima, è la Fede, in cui l'illumina lo Spirito Santo; perchè quanto più pura è l'Anima e specchiata nella perfezione della viva Fede; tanto più di Carità Dio le infonde, e più di lumi e soprannaturali doni partecipa.

28. * Una delle grazie e magnificenze singolari, che fa Dio ad un'Anima in questa vita, quantunque non per modo stabile ma di passaggio, è darle chiaramente ad intendere, e così altamente di Dio sentire, sicchè con chiarezza capisce, che non si può del tutto intendere nè sentire.

29. L'Anima, che a qualche suo sapere, o gusto, o senso si appoggia, (essendo tutto ciò molto poca cosa, e da quel ch'è Dio dissomigliante) nell'andare per questa strada facilmente fallisce, o non passa oltre; poichè non si acceca bene nella Fede, ch'è la sua vera guida.

30. * E' cosa da recare spavento ciò che ai nostri tempi succede; che qual-

qualsivoglia Anima di queste, per quattro dramme di considerazione che abbia, se nel raccoglimento ode qualche parola, subito battezza il tutto, come da Dio proveniente, e suppone che sia così, affermando: Mi ha detto Dio; mi ha risposto Dio, e pur non è così; ma piuttosto se lo dicono, e se lo rispondono da loro stesse colla brama, che di tali detti e risposte nodriscono.

31. * Chi volesse in questo tempo interrogar Dio, ed avere qualche Visione o Rivelazione, sembra che gli farebbe aggravio, non fermando totalmente gli occhi in Cristo; perchè gli potrebbe Dio rispondere, dicendo: Questo è il mio diletto Figliuolo, in cui mi son compiaciuto; ascolta lui senza cercare nuove maniere d'ammaestramenti, avendo in esso detto e rivelato tutto ciò che puossi bramare e chiedere, ed assegnandolo per vostro fratello, maestro, compagno, prezzo, e premio.

32. * Noi si dobbiamo in tutto colla dottrina di Cristo e della sua Chiesa guidare, e per tal via rimediare alle nostre ignoranze e fiacchezze spirituali; poichè in questo cammino ad ogni cosa abbondante medicina troveremo; e chi da questo sentiero si scosterà, non solo di curiosità, ma di grande ardimento è reo.

33. * Per via soprannaturale non si dee credere a cosa alcuna, se non se a quelle sole, che sono conformi alla dottrina di Cristo e de' suoi ministri.

34. * L'Anima che pretende Rivelazioni, per lo meno venialmente pecca, e chi glielo comanda, o consente eziandio, per quanti buoni fini egli abbia; poichè di esse non v'è necessità alcuna: avendo noi la ragione naturale e la Legge Vangelica, onde in tutte le cose regolarsi.

35. * L'Anima che brama da Dio Rivelazioni, va diminuendo la perfezione di reggersi per via di Fede, e apre al Demonio la porta, perchè con altre simili la inganni: sapendo ben egli travestirle, onde sembrino buone.

36. La Sapienza de' Santi consiste in saper con fortezza a Dio la volontà indirizzare, eseguendo perfettamente la sua Legge e i suoi santi consigli.

§. III.

SOPRA LA SPERANZA.

37. * LA perseverante Speranza è quella che muove e vince Dio; e quindi per conseguire l'unione d'amore, è necessario che l'Anima colla sola Speranza di Dio cammini, e senza di essa non otterrà nulla.

38. * La Speranza viva in Dio porge all'Anima tanta animosità, e sì alto alle cose della Vita eterna la leva, che in comparazione di ciò ch'ivi aspetta, quanto v'è nel mondo le pare, come di fatto è, arido, vizzo, di niun valore, e morto.

39. * Colla speranza si snuda e si spoglia l'Anima di tutte le vesti e foggie del mondo; non ponendo in cosa alcuna il suo cuore, e nulla sperando di ciò che in esso v'è, o deve da esso avere; ma vivendo unicamente vestita della Speranza della Vita eterna.

40. * Colla Speranza viva di Dio ha l'Anima il suo cuore tanto dal mondo sollevato, e tanto libero dalle sue insidie, che non solo non può toccarlo e attaccarvisi, ma nemmeno raggiugnerlo colla vista.

41. Nelle tribolazioni subito e con confidenza a Dio ricorri, e sarai incoraggito, illuminato, ed ammaestrato.

42. Maggior indecenza ed impurità porta seco l'Anima per andar a Dio, se in se contiene il minimo appetito di cosa del mondo, che se fosse aggravata dalle più laide, e moleste tentazioni, e tenebre, ch'esprimer si possano; con questo però che la volontà ragionevole non le voglia ammettere: anzi questi allora può fiducialmente a Dio accostarsi per ubbidire a sua Maestà, che dice: Venite a me, o voi tut-

tutti travagliati ed oppressi, che io vi ristorerò.

43. Spremi un intimo desiderio, che sua Maestà ti dia a suo onore e gloria tutto ciò ch'egli sa, che ti manca.

44. Forma un abito d'ordinaria confidenza in Dio, stimando in te e ne' tuoi fratelli ciò che Dio stima, cioè li beni spirituali.

45. Quanto più Dio vuol dare, tanto più ne fa bramare, fino a lasciarne voti affin di ricolmarci di beni.

46. Tanto si compiace Dio della Speranza, onde l'Anima sta sempre mirandolo senza rivolgere ad altra cosa gli occhi, che si dice con verità: che la Speranza tanto ottiene, quanto spera.

Del Timor di Dio.

47. NEi godimenti e piaceri ricorri subito a Dio con timore e sincerità, e non sarai ingannato nè avvolto in vanità.

48. Non ti rallegrare delle prosperità temporali, perchè non sai di certo, che ti assicurino la Vita eterna.

49. Quantunque succedano all'uomo tutte le cose prosperamente, come suol dirsi, ad un aprir di bocca, deve piuttosto ingelosirsene che goderne; mentre in quello stato crescono le occasioni di dimenticarsi di Dio, e i pericoli d'offenderlo.

50. Non ti voler con vana allegrezza insuperbire, sapendo quanti e quanto gravi peccati hai commesso, e ignorando se sei a Dio caro; ma sempre temi, e in lui spera.

51. Come ardisci di rallegrarti tanto e non temere, se devi dinanzi a Dio comparire, e rendergli ragione d'ogni minima parola e pensiero?

52. Rifletti che son molti i chiamati e pochi gli eletti; e che se non hai di te cura, è più certa la tua perdizione, che il tuo rimedio: principalmente essendo tanto stretto il sentiero, che guida alla Vita eterna.

53. Poichè all'ora della morte ti ha da rincrescere di non aver impiegato in servigio di Dio questo tempo: per qual ragione non lo distribuisci ed impieghi ora, come vorresti averlo fatto, quando starai morendo?

§. IV.

SOPRA LA CARITA.

54. LA fortezza dell'Anima consiste nelle sue potenze, passioni, ed appetiti, li quali se sono dalla volontà a Dio indirizzati, e da tutto ciò che non è Dio distolti, allora custodisce l'Anima la sua fortezza per Dio; e con tutte le sue forze lo ama, come il medesimo Signore comanda.

55. * La Carità è come una nobile toga rossa, che non solo dà grazia, bellezza, e vigore al bianco della Fede e al verde della Speranza, ma a tutte le virtù; poichè senza la Carità niuna virtù è graziosa dinanzi a Dio.

56. Il pregio dell'amore non consiste in che l'uomo provi gran cose, ma nella nudità e nel patire tutti i travagli per l'amato suo Dio.

57. Iddio fa maggiore stima del minimo grado di purità nella tua coscienza, che di qualsivoglia altra grand'opera, con cui tu lo possa servire.

58. Cercar Dio in se stesso è privarsi d'ogni consolazione per lui, e disporsi a scegliere sì nelle Divine che nelle umane cose il più disgustoso: questo si è amor di Dio.

59. * Non pensare che il piacere a Dio sia posto tanto nell'operar molto, quanto nel farlo con buona volontà senza amor proprio e riguardi.

60. In questo si distingue colui che daddovero ama Dio, se non si appaga di cosa alcuna, che sia meno di Dio.

61. Siccome il capello, che frequen-

temente si pettina, diverrà più lucido, e qualunque volta si voglia, agevolmente potrà pettinarsi: così avviene all' Anima, ch'esamina spesso i suoi pensieri, parole, ed opere, facendo per amor di Dio tutte le cose.

62. Si devono i capelli cominciar a pettinare dall'alto della testa, se vogliamo che divengano lucidi e bene scompartiti; e similmente a tutte le nostre operazioni è forza dar principio dal più sublime dell'amor di Dio, se vogliamo che siano pure e chiare.

63. Il frenare la lingua e il pensiero, e rivolgere d'ordinario l'affetto a Dio, presto e divinamente riscaldano lo spirito.

64. Proccura sempre di piacere a Dio, chiedigli che in te si adempia la sua volontà, ed amalo molto, che ne sei obbligato.

65. Tutta la bontà, che abbiamo, ci è data ad imprestito, ed è propria di Dio solo. Esso l'opera in noi, e l'opera che fa è Dio.

66. Si guadagna più in un'ora co' beni di Dio, che in tutta la vita co' nostri.

67. Il Signore scoprì sempre i tesori della sua Sapienza e del suo Spirito ai mortali; ma ora, che la malizia va mostrando più la sua faccia, maggiormente li scopre.

68. * Fa più Dio in certa maniera, purificando un'Anima dalle contrarietà degli appetiti, che creandola dal nulla non fece; perchè questo alla Maestà sua non si oppose, ma vi resiste bensì l'appetito delle creature.

69. Quello che Dio pretende si è di farne Dei per participazione, quand'egli vi è per natura: siccome il fuoco tutte le altre cose in fuoco converte.

70. Al finire di questa vita ti esamineranno nell'amore; apprendi ad amar Dio, com'egli vuol essere amato, e lascia le tue maniere.

71. L'Anima, che vuol tutto Dio, si deve tutta a lui consegnare.

72. * I nuovi ed imperfetti amatori, come il vino nuovo, facilmente si guastano, finatantochè non si depurino le feccie delle imperfezioni, e finiscano i bollori ed i gusti crassi del senso.

73. Le passioni tanto regnano nell'Anima e la combattono, quanto la volontà in Dio è meno forte, e più dalle creature dipende; poichè allora molto agevolmente si gode di cose, che non meritano compiacenza; si spera ciò che non è di vantaggio, e duolsi di che per avventura dovrebbe rallegrarsi, e temesi dove non c'è che temere.

74. * Si sdegna molto la divina Maestà con coloro, che pretendendo il cibo dello spirito, non sono di Dio solo contenti; ma l'appetito e l'affetto d'altre cose vogliono frammischiarvi.

75. * Chi vuol amare altra cosa con Dio, senza dubbio fa poca stima di lui: mettendo sulla bilancia con Dio quel che da esso sommamente è lontano.

76. Siccome l'infermo si trova debile ad operare; così l'Anima, che nell'amor di Dio è fiacca, lo è pure nell'esercitare le perfette virtù.

77. * L'andare in traccia di piaceri e di consolazioni da Dio, egli è un cercare se medesimo in Dio: il che al puro suo amore è contrario.

78. Egli è un gran male aver più la mira ai beni di Dio, che al medesimo Dio.

79. * Ven'ha di molti, che rintracciano in Dio la propria consolazione e delizia, e che sua Maestà conceda loro grazie e doni; ma sono molto pochi quelli, che posposto ogni loro particolare interesse, intendano di dargli piacere, e qualche cosa a loro spese offerirgli.

80. * Pochi spirituali (anche di quelli che per uomini d'una virtù molto sublime si tengono) arrivano ad una perfetta determinazione nell'operar bene; perchè non finiscono di romperla

con

con alcuni punti di mondo o della propria inclinazione: non riguardando a ciò che altri dirà, o che loro parerà, a fine d'efercitarfi per amore di Crifto nell'opere perfette e nude.

81. * Regna a tal fegno sì negli fpirituali come negli uomini comuni l'appetito della propria volontà ed il compiacimento nell'opere che fanno; ficchè uno appena fi troverà, il quale per amor folo di Dio fenza l'appoggio di qualche intereffe di confolazione, di piacere, o d'altro riguardo ad operare fi muova.

82. * Alcune Anime chiamano Dio il loro Spofo e il loro Diletto, quando daddovero non lo è; poichè non pongono interamente in effo il proprio cuore.

83. Che giova che tu dia al Signore una cofa, s'egli te ne chiede un' altra? Confidera quel che Dio vuole, e fallo; poichè in tal guifa foddisferai meglio il tuo cuore, di quello che colle cofe a cui tu inclini.

84. Per trovare in Dio ogni contento è duopo prefigerfi d'effere pago con lui folo; perchè quand' anche l' Anima fteffe in Cielo, fe non vi fi accomoda a volerlo la volontà, non ne fia foddisfatta: e lo fteffo ne accade con Dio, fe abbiamo il cuore ad altra cofa affezionato.

85. * Siccome le fpezie aromatiche fvolte ed efpofte vanno fcemando dell'odore la fragranza e la forza: così l'Anima nel folo affetto di Dio non raccolta perde il calore e vigore nella virtù.

86. Chi non vuole altra cofa che Dio, in tenebre non cammina; quantunque nel proprio concetto affai ofcuro e povero fi vegga.

87. Chi va penando per Dio, è argomento che fi è dato a lui, e che lo ama.

88. * L'Anima che fra le aridità e derelizioni ferba un ordinario penfiero e follecitudine di Dio con pena e timore di non fervirlo, gli offerifce un Sacrifizio molto aggradevole.

89. Quando Dio è veramente da un' Anima amato, con grande facilità le preghiere afcolta della fua amante.

90. * Colla Carità fi difende l'Anima dalla carne fua nemica; perchè dove rifiede il vero amor di Dio, l'amor di fe o delle proprie cofe non v'entra.

91. L'Anima innamorata è un'Anima affabile, manfueta, umile, e paziente; e l'Anima nel fuo amor proprio tenace s'indura. Se voi, o buon Gesù, non foavizzate l'Anima nel voftro amore, effa nella fua natural durezza perfevera.

92. L'Anima, ch'è innamorata, nè fi ftanca nè infaftidifce.

93. Rifletti a quell'infinito fapere e a quel nafcofto fegreto: che pace, che amore, e che filenzio in quel Divin petto non abita! Che fcienza mai fublime è quella, che Dio quivi infegna, e che noi chiamiamo atti anagogici, o fia orazioni giaculatorie, le quali tanto infiammano il cuore!

94. Il perfetto amor di Dio fenza conofcimento di Dio e di fe medefimo non può ftare.

95. * E' proprietà dell'amor perfetto non voler nulla per fe, e niuna cofa attribuire a fe, ma tutto all'Amato: e fe quefto nel baffo amore fi offerva, quanto più nel Divino?

96. * I provetti amici di Dio per cafo raro gli mancano; poichè fon fuperiori a tutto ciò che li potrebbe far cadere.

97. * Il vero amore egualmente accoglie le cofe profpere e le averfe, ed alla fteffa maniera gli apportano diletto e godimento.

98. L'Anima, che fi affatica nello fpogliarfi per Dio di tutto ciò che non è Dio, riman fubito in Dio rifchiarata e trasformata; di modo che fembra il medefimo Dio, ed ha le fteffe proprietà di lui.

99. Il Demonio teme al pari di Dio l'Anima, che fta unita con Dio.

100. L'Anima, che fi trova in u-

nione d'amore, non soggiace nemmeno ai primi moti.

101. * La purezza di cuore non è altro che l'amore e la Grazia di Dio; e quindi i mondi di cuore si chiamano dal nostro Salvatore Beati, che vale a dire innamorati; poichè la Beatitudine non si dà per meno che per amore.

102. Chi da vero ama Dio, non si vergogna in faccia del mondo delle opere, che fa per amore di Dio, nè con rossore le cela, quantunque tutto il mondo fosse per condannarle.

103. Chi ama daddovero Dio, giudica suo guadagno e premio il perdere ogni cosa e se stesso per amore di lui.

104. * Se l'Anima avesse un qualche barlume della bellezza di Dio, non solo per vederla sempre bramerebbe una morte, ma mille acerbissime morti assai lietamente soffrirebbe per vederla un sol momento.

105. Chi opera con purissimo amore per Dio, non solamente non si cura punto, che lo veggano gli uomini, ma neppur lo fa, perchè lo sappia il medesimo Dio; e sebbene giugnesse a penetrare, che fosse possibile che Dio non conoscesse più le sue azioni, non cesserebbe contuttociò di prestargli i medesimi servigj colla stessa allegrezza e purità d'amore.

106. * Gran cosa è l'esercitarsi molto in amore; perchè l'Anima in esso perfetta e consumata essendo, non si trattenga molto in questa vita o nell'altra senza vedere la faccia di Dio.

107. L'opera pura, e compiuta, e per amor di Dio fatta, forma in un seno puro un Regno compiuto per lo suo Signore.

108. Al mondo di cuore tutte le celesti e terrene cose tornano in maggior bene, e gli servono a maggior purità; siccome l'uomo impuro di cuore mediante la sua immondezza dall'une e dall'altre ne cava male.

109. * Il mondo di cuore da ogni cosa ne ricava una gustosa, casta, pura, spirituale, allegra, ed amorosa notizia di Dio.

Della pace.

110.* Colla custodia de' sensi, che sono le porte dell'Anima, si conserva molto e si aumenta la sua tranquillità e purezza.

111. * L'uomo non perderebbe mai la pace, se si dimenticasse delle notizie, e deponesse i pensieri, e si allontanasse, per quanto prudentemente è possibile, dall'udire, vedere e trattare.

112. * Essendosi poste in dimenticanza tutte le cose create, non vi è chi turbi la pace, nè chi muova gli appetiti, i quali ne sono i turbatori; poichè come dice il Proverbio: Il cuor non desidera ciò che l'occhio non vede.

113. * L'Anima inquieta e sconvolta, e che nella mortificazione degli appetiti e delle passioni non è fondata, non è capace in quanto tale d'alcun bene di spirito, il quale non s'imprime, se non nell'Anima pacifica e moderata.

114 Rifletti che Dio non regna fuorchè nell'Anima pacifica e disinteressata.

115. Datti alla quiete, snidando da te i superflui pensieri, e non curando qualsivoglia avvenimento, e a Dio secondo il suo genio servirai, ed in esso ti rallegrerai.

116. Procura di conservare il cuore in pace, e niun accidente di questo mondo l'inquieti: riflettendo che tutto ha da finire.

117. Bada bene a non ti rattristare d'improviso nei casi avversi del secolo; poichè non sai il bene, che seco portano, dai giudizj di Dio all'eterno godimento degli Eletti ordinato.

118. * In tutti gli avvenimenti, per contrarj che siano, dobbiamo piuttosto rallegrarsi che turbarsi, affine di non per-

perdere un maggior bene, che si è la pace e la tranquillità dell' Anima.

119. * Quantunque tutto si sprofondi, ed ogni cosa al rovescio succeda, è inutile il conturbarsi; poichè da una tal turbazione se ne riceve più danno che profitto.

120. * Il prendere tutto con pacifica eguaglianza non solo giova all'Anima per molti beni, ma eziandio perchè nelle medesime avversità accerti meglio a giudicarne, ed a porvi il conveniente rimedio.

121. Non è volere di Dio, che l' Anima di cosa alcuna si turbi, nè che patisca travagli: che se fra le avversità del mondo ne soffre, ciò deriva dalla fiacchezza di sua virtù; perchè l' Anima del perfetto gode di quelle medesime cose, per cui si affligge l' imperfetto.

122. Il Cielo è stabile, ed a generazione non è soggetto; e perciò le Anime che son di natura celeste, son elleno pure stabili, e non soggette a generare appetiti nè qualsivoglia altra cosa: rassomigliandosi nella lor maniera a Dio, che non si muta in eterno.

Dell' Amor del Prossimo.

123. LA Sapienza entra per mezzo dell'amore, del silenzio, e della mortificazione. Gran Sapienza è saper tacere e soffrire, e non badare nè ai detti, nè ai fatti, nè alla vita altrui!

124. Avverti di non intrommetterti ne' fatti altrui, e che neppur ti passino per la memoria; perchè tu non potrai forse adempiere il tuo dovere.

125. Non sospettar male del tuo fratello; perchè questo pensiero toglie la purezza del cuore.

126. Non ascoltar mai le debolezze altrui; e se alcuno si queralasse teco dell'altro, gli potrai soggiugnere con umiltà: che non ti dica nulla.

127. Non ricusar fatica, comecchè ti sembri di non poterla tollerare; e tutti ti ritrovino ricco di pietà.

128. Niuno merita amore se non che per la virtù che possiede; e quando si ama in tal guisa, amasi molto secondo Dio e con gran libertà.

129. * Quando l'amore ed affezione, che alla creatura si porta, è puramente spirituale e in Dio fondata, crescendo essa cresce quella di Dio, e quanto più d'essa ricordasi, tanto più di Dio si ricorda, e le desta desiderio di lui: aumentandosi l'uno al passo dell'altro.

130. * Quando l'amore verso la creatura dal vizio di senso o da inclinazione puramente naturale procede, alla misura che questa cresce, si va nell'amor di Dio raffreddando, e dimenticandosi di lui; e colla memoria d'essa creatura provando il rimorso della coscienza.

131. * Ciò che nasce da carne è carne, e ciò che dallo spirito nasce è spirito, dice il nostro Salvatore nel suo Vangelo. Quindi l'amore, che ha l'origine dalla sensualità, va a finire in sensualità, e quello che ve l' ha dallo spirito, termina in ispirito di Dio, e lo fa crescere. E questa è la differenza, che passa per conoscere questi due amori.

§. V.

SOPRA GLI APPETITI DISORDINATI.

132. * CHi ama disordinatamente una creatura, tanto basso diventa, quanto quella creatura lo è, anzi in qualche maniera più basso; poichè l'amore non solo uguaglia, ma di più soggetta l'amante a ciò che ama.

133. Dalle passioni e dagli appetiti nascono le virtù, quando sono esse passioni regolate e composte; e vi nascono pure tutti i vizj e le imperfezioni dell'Anima, quando sono sfrenate.

134. * Qualsivoglia appetito oltre il privar l'Anima dello spirito di Dio, cinque danni le apporta. Il primo che la stancano, il secondo che la tormentano, il terzo che l'accecano, il quarto che la macchiano, e il quinto che la indeboliscono.

Stancano.

135. * Tutte le creature sono come bricioli dalla mensa di Dio caduti; e quindi è giustamente chiamato Cane, chi va pascendosi delle creature. Che perciò con ogni ragione a guisa de' Cani sono sempre famelici; perchè i bricioli servono più ad attizzare l'appetito che a soddisfare la fame.

136. * Gli appetiti sono come certi figliuoli inquieti e mal contenti, che l'una o l'altra cosa van sempre alla madre chiedendo, nè mai si appagano. E come l'infermo di febbre, che non trova bene, se non gli cessa la febbre, e tratto tratto gli cresce la sete.

Tormentano.

137. * Come chi tira un carro all'insù, così cammina verso Dio l'Anima, che non iscuote da se il pensiero delle cose del mondo, e non nega i suoi appetiti.

138. * In quella guisa che è tormentato colui, che nelle mani cade de' suoi nemici; così è tormentata ed afflitta l'Anima, che dai proprj appetiti si lascia trasportare.

139. * Per quel modo che si crucia e affligge colui, che nudo sopra le spine e punte si mette; non diversamente tormenta e tribola l'Anima, allorchè sopra i suoi appetiti riposa: mentre alla guisa di spine feriscono, maltrattano, traffiggono, e addolorano.

Accecano.

140. * Siccome i vapori oscurano l'aria, e non lasciano risplendere il Sole; non altrimenti l'Anima presa dagli appetiti riman secondo l'intelletto ottenebrata, e non dà luogo, onde il Sole della ragione naturale e della Sapienza Divina soprannaturale la investano ed illustrino di splendore.

141. * Chi dà pascolo all'appetito, alla farfalletta si rassomiglia o al pesce abbagliato, al quale la luce serve piuttosto di tenebre, perchè non vegga i danni, che i pescatori gli apprestano.

142. * O chi potesse descrivere, quanto sia impossibile all'Anima dagli appetiti dominata giudicare delle Divine cose, come in se stesse sono! Imperciocchè avendo quella cateratta o nuvola dell'appetito sull'occhio del giudizio, non vede se non la nuvola ora d'un colore, ed ora d'un altro; e quindi viene ad avere le cose di Dio, come se di Dio non fossero, e quelle che non sono di Dio, come se lo fossero.

Macchiano.

143. Doppiamente fatica l'uccello avvischiato, cioè in distaccarsi e in ripulirsi; siccome in due maniere pena chi il suo appetito compiace, vale a dire in distaccarsi, e dopo d'essersi sciolto in purgarsi da ciò che gli rimase attaccato.

144. * In quella guisa che comparirebbero i tratti di fuligine sopra un viso molto bello e perfetto; medesimamente gli appetiti disordinati lordano e macchiano l'Anima, la quale è in se una bellissima compiuta immagine di Dio.

145. * Chi toccherà la pece, dice lo Spirito Santo, ne fia intriso: ed allora tocca uno la pece, quando soddisfa in qualche creatura l'appetito della sua volontà.

146. * Se dovessimo di proposito ragionare della lorda e sconcia figura, a cui ponno ridurre un'Anima gli appetiti, non troveressimo cosa, per pie-

piena di ragnateli e d'immondi animali che fosse, nè d'altre schiffezze, a cui poterla paragonare.

Indeboliscono.

147. Gli appetiti sono come i germogli, che intorno l'albero nascono, e gli tolgono il vigore, perchè non metta tanti frutti.

148. Non vi è tristo umore, che tanto grave renda ad un infermo il camminare, e tanto odioso il cibo; quanto l'appetito delle creature rende l'Anima lenta e svogliata nel seguir la virtù.

149. Molte Anime non sentono desiderio d'esercitar le virtù, perchè anno gli appetiti men puri e da Dio alieni.

150. * Siccome i figliuolini della Vipera, crescendo nel ventre della madre, la mangiano ed uccidono, restando essi a costo di quella vivi: così gli appetiti, non mortificati giungono ad indebolir tanto l'Anima, che l'uccidono in Dio; e il solo che di essa vive, son quelli, perchè da principio non gli uccise.

151. Per quel modo ch'è necessario di lavorar la terra, perchè metta frutto, e senza lavoro non genera che male erbe; similmente è necessaria la mortificazione degli appetiti, perchè vi sia nell'Anima purità.

152. * Come non si trasforma nel fuoco il legno, se alla sua disposizione un sol grado manca di calore; così l'Anima, per una sola imperfezione che abbia in Dio perfettamente non si trasforma.

153. Egualmente da' suoi voli è trattenuto l'uccello co' lacci di sodo fil di rame o del più sottile e dilicato filo; poichè quando l'uno o l'altro impedimento non franga, non può nel volo esercitarsi: così l'Anima del pari, che dall'affetto è legata ad umane cose, per piccole che siano, finchè duran que' lacci, non può a Dio camminare.

154. * L'appetito e l'attaccamento dell'Anima ha la proprietà, che dicono aver la Remora colla nave, la quale un pesce assai piccolo essendo, se giugne ad attaccarsele, tanto ferma la tiene, che non la lascia camminare.

155.* O se sapessero gli Spirituali, che beni e quale abbondanza di spirito perdono per non voler finirla a sollevare lo spirito dalle fanciullerie! E come troverebbero in questo cibo semplice dello spirito significato dalla Manna il gusto di tutte lo cose, se non ne volessero gustar alcuna!

156. * Non trovavano i figliuoli d'Israello nella Manna qualunque sapore e forza potessero volere, non già perchè la Manna non ve li contenesse; ma perchè altre cose essi volevano.

157.* Per una sola scintilla cresce il fuoco, ed una imperfezione basta per tirarne delle altre. Quindi è che non vedremo mai un'Anima negligente in vincere un appetito; che non ne abbia molti altri nati dalla medesima fiacchezza ed imperfezione intorno a quello.

158.* Gli appetiti volontarj ed interamente avvertiti, per minimi che siano, portando con esso loro abito e costume, son quelli che il cammino di perfezione principalmente impediscono.

159. * Qualsivoglia imperfezione, a cui abbia l'Anima attaccamento, e vi sia abituata, cagiona maggior danno a crescere nella virtù, che se cotidianamente cadesse in molti altri difetti, ancorchè più gravi, i quali dall'ordinario costume di qualche malvagia proprietà non procedessero.

160. * Giustamente con alcune Anime Dio si sdegna; poichè avendole con poderosa mano dal secolo cavate e dalle occasioni di gravi colpe, son poi fievoli e negligenti in mortificare alcune imperfezioni; e perciò le lascia cadere negli appetiti loro di male in peggio.

§. VI.

§. VI.

SOPRA LA PRUDENZA.

161. AScolta la tua ragione, e fa nella strada di Dio quel che ti dice, e ti gioverà più presso di lui, che tutte l'opere senza questa avvertenza fatte, e che tutti gli spirituali gusti da te pretesi.

162. Beato colui che, lasciando il proprio piacere ed inclinazione da parte, alla ragione ed alla giustizia attende nel far le cose.

163. Chi opera secondo ragione è simile a chi d'un alimento sostanziale e forte fa caso; ma chi nelle azioni proccura di soddisfare la propria volontà, questi sarà paragonato a chi di frutta male stagionate e leggiere si ciba.

164. * Non conviene ad alcuna creatura uscire dai termini, che le ha Dio naturalmente prescritti. Ora avendo Dio posto all'uomo per suo governo i confini della natura e della ragione, non è cosa santa nè convenevole l'oltrepassarli, volendo per via soprannaturale sapere le cose: e perciò non piace a Dio questo modo di procedere; e se talora risponde, per la debolezza dell'Anima lo fa.

165. Non sa l'uomo colla ragione e colla prudenza regolare il godimento e il dolore; perchè non sa qual distanza vi sia fra il bene e il male.

166. Non sappiamo la differenza che passa fra la destra e la sinistra, perchè od ogni passo giudichiamo il male per bene e il bene per male; e se ciò per qualità di nostra natura così succede, che sarà poi, se alle nostre naturali tenebre l'appetito si aggiunga?

167. * L'appetito in quanto tale è cieco, perchè da se non bada alla ragione, la quale pur è quella che nelle sue operazioni guida direttamente l'Anima e l'incammina; e quindi ogni volta che l'Anima si lascia condurre dal suo appetito, si acceca.

Degli Angioli.

168. * GLi Angioli sono i nostri Pastori, perchè non solo portano a Dio le nostre ambasciate; ma insieme alle Anime nostre quelle di Dio, pascendole di dolci ispirazioni e comunicazioni Divine: e come buoni pastori dai lupi, che sono i Demonj, ci proteggono e difendono.

169. * Gli Angioli mediante le segrete inspirazioni, che all'Anima fanno, le porgono una più sublime cognizione di Dio, e quindi più la innamorano di lui, sino a lasciarla d'amore piagata.

170. * La medesima Sapienza Divina, che in Cielo illumina gli Angioli, e delle loro ignoranze li purga, illumina gli uomini in terra, e dai loro errori ed imperfezioni li monda: derivando tal Sapienza da Dio per le prime Gerarchie sino alle ultime, e da queste agli uomini.

171. * La luce di Dio, che illumina l'Angelo, rischiarandolo ed accendendolo d'amore, siccome puro spirito ad una tale infusione disposto; illumina regolarmente l'uomo con oscurità, pena, ed angustia, perchè egli è impuro e fiacco: come fa il Sole coll'occhio infermo, che afflittivamente lo illumina.

172. * Quando arriva l'uomo ad essere spiritualizato ed assottigliato, mediante il fuoco del Divino amore, che lo purifica, riceve allora l'unione e l'influenza dell'amorosa illuminazione con una soavità all'angelica somigliante: perchè vi sono Anime in questa vita, che ricevettero una illustrazione più perfetta, che non è quella degli Angioli.

173. * Quando Dio per mezzo dell'Angelo buono fa all'Anima grazie, permette ordinariamente che lo sappia il Demonio, e che a norma della giustizia tenti contro di essa quanto può; acciocchè la vittoria sia più gloriosa, e l'Ani-

l'Anima vincitrice e nella tentazione fedele sia più premiata.

174. Considera che il tuo Angelo custode non sempre muove il tuo appetito ad operare, quantunque sempre illumini la ragione: e perciò non ti promettere sempre la soavità sensibile nell'operare; perchè la ragione e l'intelletto ti bastano.

175. Quando gli appetiti dell'uomo in cose si occupano fuor di Dio, impediscono l'Anima, e chiudono la porta alla luce, onde l'Angelo alla virtù la muove.

176. * Ricordati quanto vano sia, e quanto dannevole, e pericoloso il rallegrarsi d'altra cosa, che di servire a Dio: considerando qual danno agli Angeli non apportò il compiacersi della propria bellezza e de' naturali beni; poichè per un tale compiacimento deformi cadettero negli abissi.

Del Maestro spirituale.

177. UN'Anima senza Maestro è come il carbone acceso senz'altri da presso; poichè si andrà piuttosto rafreddando, che infiammando.

178. Colui che vuole star solo senza appoggio di Maestro e d'una guida, sarà simile ad un albero, solo e senza padrone in una campagna piantato, il quale per molte frutta che mandi, saranno colte dai viandanti, e non arriveranno a stagionare.

179. L'albero dal lavoro del suo padrone coltivato e custodito mena frutti al tempo da quello atteso.

180. Chi andando solo cade, solo pure nella sua caduta si resta; ed ha poca stima dell'Anima sua, poichè la commette a se solo.

181. Colui che cade oppresso da qualche soma, con quel peso sulle spalle difficilmente si leverà.

182. Il cieco che cade da se solo, cieco, com'è, non si leverà; e quando pur solo si levi, camminerà per dove non conviene.

183. Se non temi di cader solo, come presumi di sorgere, essendo solo? Rifletti che più possono due uniti che un solo.

184. * Non disse Cristo nel suo Vangelo: Dove saravvi un solo, io quivi mi trovo; ma dove per lo meno due si aduneranno: per darci ad intendere, che niuno da se solo creda e si determini nelle cose, che per di Dio tiene, senza il consiglio e governo della Chiesa e de' suoi ministri.

185. * Guai a chi è solo, dice lo Spirito Santo; e perciò è all'Anima necessaria la direzione del Maestro, perchè in due più agevolmente al Demonio resisteranno, accoppiandosi a sapere ed operare la verità.

186. * Piace tanto a Dio, che il governo dell'uomo si regoli per mezzo d'un altro uomo, che assolutamente non vuole che diamo piena fede alle cose sovrannaturalmente comunicate, finchè per questo umano canale della bocca dell'uomo non passano.

187. Allorchè Dio qualche cosa all'Anima rivela, la dispone a palesarla al ministro della sua Chiesa, che ha posto in luogo suo.

188. Non deve ognuno applicarsi al governo dell'Anime; poichè è cosa di somma importanza in un sì grave negozio o accertare o ingannarsi.

189. L'Anima che vuol far profitto, e non dare all'indietro, rifletta in che mani si mette; poichè qual sarà il Maestro, tale il discepolo riuscirà, e quale è il padre, tale è il figliuolo.

190. * Le inclinazioni ed affezioni del Maestro facilmente s'imprimono nel discepolo.

191. * Il principal pensiero, che devono avere i Maestri spirituali, è di mortificare ne' discepoli qualsivoglia appetito, facendoli restar voti d'ogni lor desiderio per liberarli da tanta miseria.

192. * Per molto alta che sia la dottrina, e per quanto polita la Ret-

torica, e sublime lo stile, ond' è vestita, non farà da se ordinariamente più profitto di quel che corrisponderà allo spirito di chi la insegna.

193.* Lo stile colto, l'azione, l'alta dottrina, e la buona lingua muovono e fanno più effetto, allorchè sono dal vero spirito accompagnate; senza questo però poco o niun calore si appiglia alla volontà, quantunque ne provino piacere il senso e l' intelletto.

194. * Iddio con coloro si sdegna, i quali insegnando la sua Legge non la custodiscono, ed il vero spirito predicando essi non l'hanno.

195.* Tanto per rapporto al più sublime, quanto al più mediocre stato nel cammino di perfezione appena si troverà una capace guida secondo tutte le parti in essa necessarie; dovendo essere savia, discreta, e sperimentata.

196. * Per dirigere lo spirito quantunque la scienza e la discrezione siano i fondamenti, mancando con tutto ciò la sperienza, non accerteranno ad incamminar l' Anima per dove Dio la conduce, e la faranno volgere all' indietro, governandola conforme certe altre basse maniere da essi lette.

197. Colui che obbligato essendo ad assicurarsi, (come ciascheduno nel suo uffizio lo è) temerariamente prende errore, non passerà senza castigo a misura del danno che fece; poichè i negozj di Dio, qual è la direzione dell' Anime, con gran cautela e consiglio si devono maneggiare.

198. * Chi vi avrà, come San Paolo, che sappia farsi tutto a tutti per guadagnare ciascheduno, conoscendo tutte le strade, per cui Dio conduce le Anime; le quali strade sono tanto diverse, che appena si troverà uno spirito, che per la metà delle sue maniere convenga con quelle d' un altro.

Della Religione ed Orazione.

199. * IL maggior onore, che possiamo a Dio fare, si è servirlo secondo la perfezione Vangelica; e fuor di ciò tutto è all' uomo di niun valore e profitto.

200. Più vale un pensiero dell' uomo, che tutto il mondo; e perciò Dio solo è degno di esso, ed a lui è dovuto. Così a Dio rubbiamo qualunque pensiero in lui non fermiamo.

201. In qualsivoglia cosa vi dev' essere proporzione di natura. Quindi è che per le insensibili cose bastano quelle che non si sentono, e per le sensibili il senso, e per lo spirito di Dio basta il pensiero.

Della necessità dell' Orazione.

202. NOn lasciar mai che il tuo cuor si diffonda; ancorchè fosse per lo spazio d' un *Credo*.

203. Non potrà l' Anima senza orazione vincere la fortezza del Demonio, nè senza umiltà e mortificazione penetrare i di lui inganni: essendo l'orazione e la Croce di Cristo l' arme di Dio.

204. * In tutte le nostre necessità, travagli, e difficoltà non ci resta altro migliore nè più sicuro rimedio della orazione e della Speranza, che Dio per li mezzi a lui grati ci provederà.

De' frutti della Orazione.

205. SIa Dio lo Sposo e l' amico dell' Anima tua, avendolo in ogni cosa presente. Ad un tale aspetto schiverai le colpe, imparerai ad amare, e tutto prosperamente ti succederà.

206. Entra nell' interiore del tuo seno, e travaglia in presenza di Dio sposo dell' Anima tua, che sempre beneficandoti ti sta presente.

207. Proccura sempre di portar Dio

a te presente, e di conservare in te la purezza, che Dio t' insegna.

208. Coll' orazione si mette in fuga l' aridità, s' accresce la divozione, e adatta l' Anima all' esercizio interiore le virtù.

209. Il non riguardare i difetti altrui, e custodire il silenzio, ed il continuo comercio con Dio, sradicano grandi imperfezioni dall' Anima, e di sublimi virtù la fanno signora.

210 * Quando si fa orazione in pura e semplice intelligenza di Dio, è all' Anima assai breve, comecchè duri molto: e questa si è la breve orazione, di cui si dice che penetra i Cieli.

Delle qualità dell' Orazione.

211. LE potenze e i sensi non si devono impiegar tutti nelle cose, ma quella parte sola, che non si può a meno, ed il restante lasciarlo disoccupato per Dio.

212. Procedi con avvertenza amorosa in Dio senza brama di voler sentire nè intendere di lui cosa particolare.

213. Proccura di giugnere ad uno stato, in cui tutte le cose siano per te di nessuna importanza, nè tu loro punto importi; acciocchè obbliandoti di tutte, tu stia col tuo Dio nel segreto del tuo ritiro.

214. Chi da' suoi appetiti non si lascierà trasportare, volerà leggiero come quell' uccello, a cui non mancano piume.

215. Non pascere lo spirito in altra cosa che in Dio; rifiuta d' avvertire alle cose, e ti adopera ad aver pace e raccoglimento di cuore.

216. Se vuoi giugnere al santo raccoglimento, non vi hai da andare, ammettendo le cose, ma rifiutandole.

217. Cercate leggendo, e troverete meditando: chiamate orando, e vi sarà aperto contemplando.

218. * La vera divozione e il vero spirito consistono in perseverare orando con pazienza ed umiltà, e diffidare di se stesso per solo piacere a Dio.

219. * Quelli invocano da dovero Iddio, che gli chiedono le cose di maggior premura, cioè quelle della salute.

220. * Per ottenere le dimande, che in cuore serbiamo, non vi è miglior mezzo, che mettere la forza della nostra orazione in quella cosa, che a Dio è più grata; poichè allora non solo ci darà la salute, che dimandiamo, ma il restante ancora che vede a noi convenire; ancorchè non se gli chieda, nè ci vada per lo pensiero di chiederlo.

221. * Intenda qualsivoglia Anima, che quantunque Dio alle sue necessità e preghiere subito non soccorra; non lascierà però di farlo a tempo opportuno, se questa non si avvilisce e persevera.

Dei motivi per orare.

222. QUando la volontà, subito che prova gusto da ciò che per mezzo dei sensi riceve, s' innalza a godere in Dio, e le serve di motivo ad orare, non deve da cotali motivi sottrarsi; anzi può e deve da essi per un esercizio sì santo trarne profitto: servendo allora le cose sensibili al fine, per cui furono da Dio create, cioè per essere col mezzo loro più conosciuto ed amato.

223. Chi ha il senso da tutte le sensibili cose purgato, ed allo spirito sino nel primo moto soggetto; questi dalla saporita avvertenza e Contemplazione di Dio ne ricava piacere.

224. * Essendo vero in buona Filosofia, che secondo l' essere di ciascuna cosa è la vita che vive, chi ha l' essere spirituale dopo d' aver mortificata la vita animale, evidente cosa è che senza contradizione deve con tutto se stesso andare a Dio.

225. * La persona divota mette principalmente nell' invisibile la sua volontà,

tà, e di poche immagini ha mestieri, e di poche fa uso, e fra queste di quelle che piuttosto alle Divine che alle umane maniere corrispondono: conformandosi loro, e quindi se le rappresenta alla foggia e condizione dell'altro secolo, e non di questo.

226. * La divozione e la Fede si devono principalmente nelle immagini riguardare; perchè se quelle mancano, l'immagine non basterà. Che viva immagine non era nel mondo il nostro Salvatore! e con tutto ciò coloro che non avevano Fede, quantunque andassero molto con lui, e le sue maravigliose azioni vedessero, non ne traevano profitto alcuno.

Dei luoghi per l'Orazione.

227. Ritirati ad una sola cosa, che con seco porta il tutto, ed è la solitudine dall'orazione e Divina lezione accompagnata; e quivi persevera, obbliando tutte le cose, le quali se a te per obbligo non incombono, piacerà più a Dio, che tu sappia custodire e perfezionare te medesimo, che se tutte insieme le guadagnassi. Imperciocchè di qual profitto sarà per l'uomo l'acquisto di tutto il mondo, se lascia perire l'Anima sua?

228. Lo spirito ben puro non si mescola con istraniere avvertenze nè con umani riguardi; ma solamente in solitudine da tutte le create cose ed in un saporito interno riposo comunica con Dio: poichè il di lui conoscimento nel Divino silenzio si trova.

229. * Per fare orazione si deve sciegliere quel luogo, dove il senso e lo spirito s'imbarazzano meno nell'andare a Dio.

230. * Il luogo dell'orazione non dev'essere ameno e dilettevole al senso; (come sogliono alcuni proccurare) perchè in vece di raccogliere lo spirito, non finisca la cosa in ricreazione del senso.

231. * Chi va in pellegrinaggio ci vada, quando altri non vi vanno, quantunque sia fuor di tempo. Quando ci va molta turba, io non lo consiglierei ad andarvi; poichè ordinariamente ritornano più distratti di quando partirono. E ven'ha molti di quelli, che più per passatempo che per divozione fanno somiglianti pellegrinaggi.

Degl'impedimenti per l'Orazione.

232. Chi gli esercizj ed il corso dell'orazione interrompe, è simile a chi tenendo nelle mani un uccello, lo lascia volare; poichè con difficoltà poi lo ripiglia.

233. Essendo Iddio, com'è di fatto, inaccessibile, non ti fermare in quella sorte d'oggetti, che possono le potenze comprendere, ed il senso ricevere. Non avvenga mai, che soddisfacendoti del meno, perda l'Anima tua quell'agilità, che per camminare a Dio si ricerca.

234. Sia nemico l'uomo di ammettere nell'Anima sua cose che non abbiano sostanza spirituale; perchè gli faranno perdere il gusto della divozione e del raccoglimento.

235. * Chi vuole al senso corporale molto appoggiarsi, sarà poco spirituale: quindi è che s'ingannano coloro, che pensano colla pura forza del basso senso di poter giugnere alla forza dello spirito.

236. Pretendendo nell'orazione sensibili piaceri, perdono gl'imperfetti la vera divozione.

237. La mosca, che sul mele si posa, impedisce il proprio volo; e l'Anima, che vuole alla dolcezza dello spirito appoggiarsi, mette ostacolo alla propria libertà ed alla Contemplazione.

238. * Chi non s'adatta ad orare in ogni luogo, ma solamente in quelli che sono di suo piacere, nell' orazione bene spesso mancherà; poichè, come si dice, non sa avvezzarsi che al libro della sua villa.

239. * Chi non sentirà libertà di spirito

rito nelle cose e ne' sensibili gusti, per modo che di motivo gli servano ad orare; ma che piuttosto si trattenga in essi, e si pasca la volontà; a questo tali cose saranno di detrimento per andar a Dio, ed egli si deve dal farne uso guardarsi.

240. Molto sciocco sarebbe quegli, cui la soavità e il diletto spirituale mancando, pensasse che perciò gli manca Dio; o avendola ne gioisse, credendo di posseder con essa il Signore.

241. * Non poche volte molti Spirituali occupano nei sensibili beni i sensi col pretesto di darsi all'orazione, e d'innalzare il lor cuore a Dio: quando va la cosa di maniera che si può quella chiamar piuttosto ricreazione, che orazione, e un dar gusto a se medesimo, più che a Dio.

242. * La meditazione è ordinata, come a suo fine, alla Contemplazione: onde in quella guisa che conseguito essendosi il fine, cessano i mezzi, e chi è giunto al termine della strada, riposa; così arrivando allo stato di Contemplazione, deve cessare la meditazione.

243. * Siccome per andar a Dio conviene a suo tempo lasciare l'opera del discorso e della meditazione, perchè non sia d'impedimento: così è necessario eziandio di non lasciarla avanti il tempo per non torcere indietro.

244. Tre cose indicano la Contemplazione e il raccoglimento interiore dell'Anima. La prima, se non trova nelle transitorie cose piacere. La seconda, se gode della solitudine e del silenzio, proccurando ciò ch'è di maggior perfezione. La terza, se la meditazione o il discorso, che per l'addietro l'aiutava, l'impediscono allora. Li quali segni devono tutti concorrere unitamente.

245. * Sul principio di questo stato di Contemplazione l'amorosa notizia quasi non si conosce. Primieramente perchè suol essere molto sottile, dilicata, e quasi insensibile. In secondo luogo perchè l'Anima è abituata all'altro esercizio di meditazione, ch'è più sensibile.

246. * Quanto più si andrà l'Anima abilitando a starsene in riposo, crescerà più la notizia amorosa della Contemplazione, la sentirà più, e goderà di essa più che di tutte le cose; cagionandole pace, riposo, sapore, e diletto senza fatica.

247. * Coloro che sono passati allo stato di Contemplazione, non per questo credano di non dover mai più far uso della meditazione, nè proccurarla. Conciosiachè sul principio del profitto loro non è tanto perfetto l'abito, che non così tosto vogliono, si possa all'atto ridurre, nè sono dalla meditazione tanto lontani, che non possano alle volte, come solevano, esercitarla.

248. * Fuor del tempo della contemplazione in tutti gli esercizj, atti, ed opere deve l'Anima valersi delle memorie e meditazioni buone alla misura che ne sentirà divozione e profitto, particolarissimamente della vita, Passione, e morte di nostro Signor Gesù Cristo, a fine di conformare le proprie azioni, e gli esercizj, e la vita alla sua.

249. * Le condizioni del passero solitario son cinque. La prima, che molto alto si leva. La seconda, che non soffre compagnia, quantunque della propria specie. La terza, che rivolge all'aria il suo becco. La quarta, che non ha colore determinato. La quinta, che canta soavemente. Queste condizioni deve avere l'Anima contemplativa, cioè che sopra le transitorie cose s'innalzi, non facendo più di loro stima alcuna, come se non vi fossero; che sia tanto amica della solitudine e del silenzio, sicchè non soffra alcuna compagnia d'altra creatura; che drizzi il cuore all'aura dello Spirito Santo, corrispondendo alle sue inspirazioni e desiderj, onde così facendo della sua compagnia più degna si renda; che non abbia fermo colore, non essendo

sendo a cosa alcuna determinata, ma a quel solo ch'è più volontà del Signore; e che nella Contemplazione ed amor di Dio soavemente canti.

250. * Sebbene alle volte nel più elevato della Contemplazione e semplice vista della Divinità non si ricordi l'Anima della Santissima Umanità di Cristo, perchè Dio sublimò di sua mano a questo molto soprannaturale conoscimento lo spirito: non conviene ciò nulla ostante in alcuna maniera usar diligenza per dimenticarsela; poichè per mezzo della vista ed amorosa meditazione di lui più agevolmente al più alto della unione si salirà: essendo Cristo Signor nostro verità, porta, strada, e guida a tutti i beni.

§. VII.

SOPRA L'OBBEDIENZA.

251. La strada della vita ricerca pochi maneggi e sollecitudini, e vuole piuttosto l'annegamento della propria volontà, che molto sapere. Chi sarà al gusto e soavità delle cose inclinato, meno potrà per essa strada camminare.

252. Colui che non cammina fra i proprj gusti, nè fra quelli di Dio, nè delle creature, e non fa in cosa alcuna la propria volontà, non ha in che inciampare.

253. Ancorchè tu cose grandi intrapprenda, se non impari a negare la tua volontà, ed assoggettarti altrui, lasciando affatto di te e delle tue cose il pensiero; nel cammino della perfezione non avanzerai.

254. Lasciati insegnare, lasciati comandare, e lasciati sottomettere, e sarai perfetto.

255. E' più soddisfatto Dio di vedere un' Anima, che fra le aridità e travagli del suo spirito si assoggetta e si arrende; che vederne un' altra, la quale in questa ubbidienza mancando, si esercita in tutte le sue opere con grande soavità di spirito.

256. Esige più il Signore da te il minimo grado di ubbidienza e di soggezione, che tutti quegli atti di servigio, che pretendi a lui fare.

257. * La soggezione e l'ubbidienza è una penitenza della ragione e del discernimento; e perciò è a Dio un Sacrifizio più grato ed accetto, che tutti gli altri di penitenza corporale.

258. * La penitenza corporale senza ubbidire è imperfettissima; perchè muovonsi ad essa i principianti solo per l'appetito e gusto, che vi trovano: mediante il quale facendo essi la propria volontà, ne' vizj piuttosto che nelle virtù van crescendo.

259. Dovendo tu provare una doppia amarezza dall'adempiere la tua volontà, lascia di farlo, quantunque con amarezza tu resti.

260. * Facilmente prevale il Demonio a coloro, che da se soli e colla propria volontà si guidano nelle cose di Dio.

§. VIII.

SOPRA LA FORTEZZA E LA PAZIENZA.

261. E' Meglio trovarsi carico presso l'uomo forte, che alleggerito vicino ad un fiacco. Quando sei carico di afflizioni, stai vicino al Signore, ch'è la tua fortezza, e coi tribolati dimora. Quando ti trovi alleggerito, stai presso di te, che pur sei la tua medesima fiacchezza: crescendo e confermandosi ne' travagli la virtù e la fortezza dell'Anima.

262. Considera che la tua carne è fiacca, e che niuna cosa del mondo può dare al tuo spirito consolazione o fortezza; che quanto nasce dal mondo è mondo, e quanto nasce dalla carne è carne; e che il vero spirito dal solo Spirito di Dio procede, il quale nè per mezzo del mondo nè per mezzo

della

della carne viene comunicato.

263. Rifletti che il fiore più dilicato più presto smarrisce, e perde l' odore. Che perciò guardati di non camminare collo spirito di soavità, perchè non sarai costante; ma ad uno spirito robusto ti appiglia, che non sia a cosa alcuna attaccato, ed un'abbondevole dolcezza e pace vi troverai: raccogliendosi dalla fredda e secca terra le più saporite, dolci, e durevoli frutta.

264. Quantunque agli uomini di buona volontà sia la strada piana e soave, chi cammina camminerà poco e con fatica, se non ha sodi piedi e coraggio, ed in questo medesimo coraggio animosamente non persiste.

265. Non ti cibare di cose vietate, che sono quelle della vita presente; essendo Beati coloro, che hanno fame e sete della giustizia, poichè saranno essi saziati.

266. Colui veramente ha vinto tutte le cose, il quale nè dal gusto loro a compiacenza si muove, nè pel dispiacere si rattrista.

267. Colla fortezza l'Anima lavora, ed esercita le virtù, e vince i vizj.

268. Avvalora il cuore contro tutte le cose, le quali ti moveranno a tutto quello che non è Dio; e fatti amico delle pene di Cristo.

269. Rallegrati continuamente in Dio, ch'è la tua salute; e considera quanto sia bene il patire quel che ti sovrasterà per quello, ch'è veramente buono.

270. Stima più Dio in te, che alle aridità ed al patire per suo amore tu inclini, di quello che tutte le consolazioni, e Visioni spirituali, e meditazioni, che puoi avere.

271. Non mai, nè per bene nè per male, che ti avvenga, lascia di riposare il tuo cuore nelle viscere dell'amore, a fine di patire in tutte le cose che ti si offeriranno.

272 Non dobbiamo a noi medesimi accomodare i travagli; ma noi medesimi ai travagli.

273. * Se sapessero le Anime, di quanto profitto siano i patimenti e la mortificazione per arrivare ad alti beni, non cercherebbero mai in cosa alcuna consolazione.

274. Se un' Anima ha più pazienza per soffrire, e più tolleranza per privarsi dei piaceri, è argomento che fa più profitto nella virtù.

275.* Il cammino del patire è più sicuro ed anche più vantaggioso, che non è quello del godere ed operare. Primieramente perchè patendo crescono nell'Anima le forze di Dio, ma nell' operare e godere esercita l' Anima le proprie fiacchezze ed imperfezioni. In secondo luogo perchè col patire si vanno esercitando e guadagnando le virtù, e si va purificando l' Anima, e più cauta e savia rendendo.

276. * L'Anima, che non è per mezzo delle tentazioni e de' travagli tentata, esercitata, e provata, non può il suo senso alla sapienza innalzare; poichè come dice l'Ecclesiastico: Chi non è tentato che cosa sa egli?

277. Il più puro patire porta seco e cagiona un intendimento più puro.

§. IX.

SOPRA LA MODESTIA.

278. * Ritirando l'Anima dalle sensibili cose il suo godimento, si ristora dalla distrazione, in cui per lo soverchio esercizio de' sensi era caduta; e si raccoglie in Dio, e si conservano ed aumentano lo spirito e le virtù acquistate.

279.* Siccome l'uomo, che va in traccia di piacere nelle cose sensuali, e in esse il suo godimento vi mette, non merita, nè se gli deve altro nome che di sensuale, animale, e terreno: così quando da queste sensibili cose il gusto solleva, merita tutti questi attributi di spirituale, celeste, e Divino.

280. * Se nelle sensibili cose rifiuti un piacere, Iddio in questa vita spiritualmente e temporalmente cento te ne darà. Siccome pure per un diletto, che dalle stesse cose sensibili tu sprema, cento rincrescimenti e dissapori ti nasceranno.

281. * Chi non vive più secondo il senso, indirizza tutte le operazioni de' suoi sensi e potenze alla divina Contemplazione.

282. * Quantunque li sensibili beni meritino qualche compiacenza, quando di essi l'uomo si serve per andar a Dio; è nulladimeno ciò tanto incerto, che, come vediamo, l'uomo in essi più comunemente si danneggia, di quello che ne approfitti.

283. * Sin a tanto che non giugne l'uomo ad aver sì abituato il senso nella purgazione del gusto sensibile, che le cose tosto a Dio lo rivolgano, è necessario che in esse anneghi il proprio piacere; perchè l'Anima dalla sensitiva vita sen' esca.

Del silenzio.

284. IL Padre parlò una sola parola, che fu il suo Figliuolo, e questa proferisce sempre in eterno silenzio, ed in silenzio dev' essere dall' Anima ascoltata.

285. La cosa in cui maggior necessità abbiamo di profittare, si è di tacere dinanzi a questo gran Dio coll' appetito e colla lingua; poichè il linguaggio, ch' egli più ascolta, è l'amor taciturno.

286. Parla poco, e non t'ingerire nelle cose, delle quali non sei interrogato.

287. Non ascoltar mai le debolezze altrui, e se alcuno si lamenterà teco dell' altro, gli potrai soggiugnere con umiltà, che non te ne parli.

288. Non ti querelar di veruno. Non richiedere chechessia; e se pur è necessario di richiedere qualche cosa, fallo con poche parole.

289. Non contradire. Non pronunziare in alcun modo parole, che non siano pure.

290. I tuoi discorsi sian tali, che non ne resti veruno offeso; e vertano intorno a cose, di cui non ti possa rincrescere, che tutti le sappiano.

291. Professa lo spirituale riposo unito all' avvertenza amorosa di Dio; e quando ti sia necessario di favellare, collo stesso riposo e pace favella.

292. Taci le cose, che Dio ti comunica, e ricordati di quel detto della Scrittura: Il mio segreto è per me.

293. Non ti dimenticare, che di qualsivoglia parola, senza la direzione dell' obbedienza proferita, Iddio ne deve chiedere stretto conto.

294. Trattar colle persone più di ciò ch' è puramente necessario, e la ragione esige, a niuno, per Santo che fosse, tornò mai bene.

295. E' impossibile far sempre maggior profitto, se non che tutto in silenzio operando e patendo.

296. Per fare nelle virtù profitto importa assai tacere e operare; poichè il favellare distrae, ed il tacere e fare raccoglie.

297. Subito che la persona ha inteso ciò che per suo vantaggio le han detto, non fa più di mestieri andar chiedendo, che proseguano a dirgliene, e portino in lungo il discorso; ma piuttosto eseguirlo da dovero in silenzio, e con sollecitudine, e con umiltà, carità, e disprezzo di se stesso.

298. * Io ho inteso che l'Anima, la quale bada molto a parlare e trattare, sta poco attenta a Dio. Conciosiachè quando vi sta, subito la ritirano nell' interno a tacere, e da qualsivoglia conversazione fuggire.

299. Iddio vuole piuttosto che l'Anima si rallegri con lui, che con qualsivoglia creatura, per quanto eccellente sia e ad essa opportuna.

§. X.

§ X.

SOPRA L'UMILTA

300. LA prima cosa che deve l' Anima avere per giugnere al conoscimento di Dio, si è la cognizione di se stessa.

301. E' a Dio più grato l'esercitarsi in certe azioni, per piccole che siano, ma fatte in secreto e con ritiratezza, senza desiderio che agli uomini comparisçano; che non lo sono migliaia d'altre grandi intrapprese con intenzione che siano dagli uomini vedute.

302. Si distrugge il segreto della coscienza, qualunque volta l'uomo scopre agli altri que' beni che in essa racchiude; ricevendo in premio delle sue opere la gloria umana.

303. Lo spirito prudente di Dio, che nell'Anime umili soggiorna, le dispone a custodire segretamente i suoi tesori, e mettere in vista le miserie.

304. La perfezione non consiste nelle virtù, che ciascheduno in se conosce, ma in quelle che Dio approva. La quale approvazione essendo agli occhi degli uomini assai nascosta, non anno di che presumere, e sempre molto di che temere.

305. Iddio per innamorarsi d'un' Anima non riguarda la grandezza di lei, ma la grandezza del proprio disprezzo ed umiltà.

306. Quel che più proccuri, e con più ansiosi ardori desideri, non lo troverai, se dentro di te lo cerchi nel più sublime della Contemplazione, ma nella profonda umiltà e nell' arrendimento del cuore.

307. Se ti vuoi di te medesimo gloriare, allontana da te quel che non è tuo: così quel che ti rimane sarà un nulla, e di nulla ti devi gloriare.

308. Non disprezzare alcuno, perchè in esso quelle virtù non ritrovi, che tu giudicavi che avesse; poichè può essere a Dio grato per altre ragioni, che tu non intendi.

309. Non ti scolpare. Ascolta con faccia serena la riprensione, pensando che te la faccia Dio.

310. Giudica una misericordia di Dio, che alcune volte ti dicano qualche buona parola, perchè non la meriti.

311. Non badare nè punto nè poco a chi ti è contrario, ma proccura sempre di piacere a Dio. Chiedigli che si faccia la sua volontà, ed amalo molto, perchè lo devi fare.

312. Ama di non essere conosciuto nè da te nè dagli altri, e non riguardare nè al bene nè al male degli altri.

313. Non ti dimenticar mai della Vita eterna, e considera quanti colà sono grandi, e godono d'una Gloria maggiore, i quali nel proprio concetto furono poco stimati, ed umili, e poveri.

314. * Per mortificare da dovero l'appetito dell'onore, da cui hanno l' origine molti altri: In primo luogo proccura di operare a tuo disprezzo, e desidera che gli altri lo facciano. In secondo luogo studiati di parlare sprezzatamente di te, e ti adopera perchè gli altri lo facciano. In terzo luogo usa diligenza di pensare bassamente e con avvilimento di te, e brama di essere in ciò ancora dagli altri imitato.

315. L'umiltà e l'assoggettamento al Maestro di spirito, comunicandogli quanto nel trattare con Dio gli avviene, cagiona luce, pace, soddisfazione, e sicurezza.

316. La virtù non è posta nelle apprensioni e sentimenti di Dio, per sublimi che siano, nè in alcuna di quelle cose, che in questo genere si ponno provare; ma per lo contrario in ciò che non si sente dentro di se, vale a dire in grande umiltà, e in un disprezzo di se, e di tutte le cose nell'Anima molto impresso.

317. Tutte le Visioni, Rivelazioni

e sentimenti del Cielo, per quanto siano dallo Spirituale stimati, non vagliono come il minimo atto d'umiltà, la quale produce gli stessi effetti della Carità, che non istima nè pensa bene delle proprie cose, ma delle altrui.

318. * Le comunicazioni che veramente sono da Dio, hanno queste proprietà, che l'Anima allo stesso tempo umiliano ed innalzano. Conciosiachè in questa strada il discendere è salire, ed il salire è discendere.

319. * Quando le grazie e comunicazioni vengono da Dio, lasciano nell' Anima ripugnanza a cose di superiorità e della propria eccellenza; e per l'opposto alle cose di umiltà ed abbassamento le infondono più facilità e prontezza.

320. * Iddio abborrisce tanto di vedere le Anime a sovrastare inclinate, che eziandio quando sua Maestà lo comanda loro, non vuole che abbiano prontezza nè desiderio di farlo.

321. * Quando le grazie e comunicazioni procedono dal Demonio, egli dà alle cose di maggior rilievo facilità e prontezza, ed alle basse ed umili repugnanza.

Della Vanità.

322. * L'Anima che s'innamora di maggioranze, ed altri simili uffizj, e della libertà del proprio appetito, è tenuta e trattata dinanzi a Dio non come figliuolo libero, ma come persona vile e schiava delle proprie passioni.

323. * Il Demonio facilmente inganna l'Anima, che non è umile, facendole credere mille menzogne.

324. * Molti Cristiani al giorno d'oggi hanno alcune virtù, ed operano di cose grandi, che per la Vita eterna loro punto non gioveranno; poichè non pretesero in esse l'onore e la gloria di Dio solo, ma il vano compiacimento della propria volontà.

325. * Il rallegrarsi vanamente dell'opere buone non può stare senza stimarle. D'onde ne segue la giattanza, e tutto ciò che del Fariseo si dice nell'Evangelio.

326. * V'è tanta miseria ne' figliuoli degli uomini, ch'io son d'opinione che la maggior parte delle azioni pubbliche o sono viziose e di niun giovamento, o sono imperfette e manchevoli dinanzi a Dio: non essendo eglino dall' interesse a dai riguardi umani staccati.

327. * O Anime per tante grandezze create, e ad esse invitate! Che si fa mai? In che vi trattenete? O misera cecità de' figliuoli di Adamo, se a tanta luce sono ancor ciechi, ed a sì alte voci sordi! Conciosiachè mentre cercano grandezza e gloria, si rimangono miserabili, e vili, e di tanti beni indegni.

§. XI.

SOPRA LA POVERTÀ VOLONTARIA.

328. * SE in qualche occasione è tollerabile il rallegrarsi delle ricchezze, questo avviene quando in servigio di Dio si spendono e impiegano: non si ricavando in altra maniera da esse profitto. Il che si deve egualmente intendere dei titoli, degli stati, degli uffizj ec.

329. * Deve lo Spirituale guardarsi molto, che non comincino il cuore e la compiacenza ad attaccarsi alle cose temporali, temendo di non passar poi dal poco al molto, e di non crescere di grado in grado; poichè da un piccolo principio ne segue alla fine un danno grande: siccome basta una scintilla ad abbruciare un monte.

330. * Non ti fidar mai sul riflesso che sia leggiero l'attaccamento, se non lo togli subito, rimettendolo a farlo dipoi. Conciosiachè se tanto piccolo e sul principio essendo, non hai coraggio

gio

gio di sradicarlo; quando sarà grande e ben profondato, come presumi e pensi di poterlo fare?

331. * Chi si guarda dal poco, non caderà nel molto: oltre di che nel poco si racchiude un gran danno, poichè si è già entrato allora nel recinto, e passato il muro del cuore; e come reca il proverbio: *Chi ben comincia ha la metà dell' opra.*

332. * Il piacere ingombra alla guisa di tenebre il giudizio; perchè non vi può essere piacere volontario di creatura senza proprietà volontaria; e l'annegamento e purgazione d'un tal piacere lascia il giudizio chiaro, come i vapori nel dissiparsi lasciano l'aria serena.

333. * Chi è distaccato non soffre la molestia delle sollecitudini nè al tempo dell'orazione nè fuori d'essa; e quindi senza perder tempo accumula molte ricchezze spirituali.

Della Cupidigia.

334. * Ancorchè i beni temporali da se necessariamente non facciano peccare; contuttociò perchè d'ordinario il cuore dell'uomo con debolezza d'affetto vi si attacca, e manca a Dio, (il che è peccato) perciò dice il Savio, che il ricco non sarà libero da colpa.

335. * Le cose di questo mondo non ingombrano l'Anima, nè la danneggiano, poichè in essa non anno luogo: sibbene la volontà e il desiderio loro lo fanno, poichè nell'Anima hanno la sede.

336. * Gesù Cristo Signor nostro chiamò le ricchezze nel suo Vangelo spine per darne ad intendere, che colui il quale colla volontà le maneggia, resterà di qualche colpa ferito.

337. * Ella è una cosa vana desiderare d'aver figliuoli, come fanno alcuni, che per brama d'averli commovono e mettono sossopra il mondo: non sapendo se saranno buoni, e se a Dio serviranno; e se il contento, che di loro sperano, in dolore, travaglio, ed afflizione non finirà.

338. * All'uomo di desiderj tutto suol finire in dar giri e raggiri sopra il laccio, a cui sta stretto ed affezionato il suo cuore; ed appena eziandio con diligenza può per breve tempo liberarsi da codesto laccio del pensiero, a cui sta il suo cuore attaccato.

Della Povertà di spirito.

339. Considera che ti è molto necessario l'essere a te medesimo contrario, e per la via della penitenza camminare, se vuoi conseguire la perfezione.

340. Se alcuno ti persuaderà qualche dottrina di larghezza, ancorchè co' miracoli la confermasse, non gli prestar fede; sibbene alle dottrine di maggior penitenza e di più distaccamento da tutte le cose.

341. * Comandava Dio nella sua Legge, che l'Altare, sopra di cui dovevansi i Sacrifizj offerire, fosse al di dentro voto; perchè intenda l'Anima, quanto ad essere un degno Altare, dove riposi sua Maestà, la voglia Dio vota di tutte le cose.

342. * Un appetito solo vuol Dio ed acconsente ch' abbia l'Anima, in cui egli dimora, ed è quello di custodire perfettamente la sua Legge, e portare sopra di se la Croce di Cristo. Il perchè non si dice nella Scrittura, che comandasse Dio di mettere nell'Arca, in cui v'era la Manna, altra cosa che il libro della Legge e la Verga di Mosè, significante la Croce.

343. * L'Anima che non pretenderà altra cosa, fuorchè osservare perfettamente la Legge del Signore, e portare la Croce di Cristo, sarà un'Arca vera, che in se racchiuderà la vera Manna, ch'è Dio.

344. Se vuoi che nel tuo spirito nasca la divozione, e cresca l'amor di Dio e il desiderio delle Divine cose, purifica l'Anima da qualunque ap-

petito e pretensione, per modo che di niuna cosa nulla t'importi. Conciosiachè siccome l'infermo, scacciati che ha i cattivi umori, si sente tosto bene di salute, e gli viene voglia di mangiare; così tu dalle sopraddette cose risanando, in Dio ti fortificherai, e senza di ciò, per quanto tu faccia, punto non ti gioverà.

345. Vivi in questo mondo, come se altri non vi fosse quaggiù, che Dio e l'Anima tua; acciocchè non possa il tuo cuore da veruna cosa umana essere trattenuto.

346. Non ti voler indarno affaticare, nè pretendere d'aver parte ne' piaceri e nelle soavità dello spirito; se non fosse abbracciando tosto l'annegazione delle cose medesime che pretendi.

347. Se vuoi al santo raccoglimento arrivare, non ci devi venire ammettendo le cose, ma rifiutandole.

348. Professa un interno staccamento da tutte le cose, e non mettere in alcuna delle temporali il piacere; e raccoglierà l'Anima tua que' beni che non intendi.

349. Gl'immensi beni di Dio non si contengono fuorchè in un cuor voto e solitario.

350. Dal canto tuo non negar cosa alcuna, che tu abbia, quantunque di essa abbisogni.

351. Non può arrivare alla perfezione chi non proccura di soddisfar a se medesimo in tal maniera, che tutto l'ordine degli appetiti naturali e spirituali si appaghino col votamento di tutto ciò che non sarà Dio. La qual cosa è forzosamente necessaria alla continua pace e tranquillità dello spirito.

352. Regni sempre nell'Anima tua lo studio d'inclinare non al più facile ma al più difficile; non al più gustoso ma al più sciapito; non al più alto e prezioso, ma al più basso e disprezzato; non al più ma al meno; non a voler qualche cosa, ma a non voler nulla; non a cercare il migliore ma il peggior delle cose; desiderando di entrare per amor di Gesù Cristo nella nudità, votamento, e povertà di quanto v'è sulla terra.

353. Se purifichi l'Anima tua dai possedimenti ed appetiti stranieri, intenderai spiritualmente le cose; e se l'appetito loro annegherai, ti apporteranno un vero diletto, intendendo il certo della verità che in se contengono.

354. Senza difficoltà assoggetterai le genti, e le cose ti serviranno, se ti dimenticherai di esse e di te medesimo.

355. Non proverai più necessità di quelle, a cui si vorrà il tuo cuore assoggettare; perchè il povero di spirito nelle indigenze è più contento ed allegro; e chi ha nel nulla posto il suo cuore, trova ampiezza in tutte le cose.

356. * Li poveri di spirito con gran liberalità distribuiscono quanto hanno, e il loro diletto si è saper senza di ciò restarsene per amore di Dio e per la carità del prossimo: regolando ogni lor cosa colle leggi di questa virtù.

357. * La povertà di spirito riguarda solamente alla sostanza della divozione, e approfittandosi di quel solo che ad essa basta, si stanca delle moltiplicità e curiosità de' visibili strumenti.

358. Un animo dall'esteriore astratto, e nudo d'ogni proprietà e possedimento delle Divine cose, non è dalle cose prospere trattenuto, nè dalle contrarie oppresso.

359. Il povero nudo sarà vestito, e Dio vestirà della sua purezza, del suo piacere, e della sua volontà quell'Anima, che si spogliò affatto degli appetiti, e dei voleri, e non voleri.

360. L'amor di Dio nell'Anima pura, e semplice, e di ogni appetito nuda frequentemente sta in atto di operare.

361. Annega i tuoi desiderj, e troverai ciò che desidera il tuo cuore. Che sai tu, se il tuo appetito è conforme alla volontà del Signore?

362.

362. Se desideri trovare la pace e consolazione dell'Anima tua, e servire a Dio da dovero, non ti contentare di ciò che hai lasciato; poichè per avventura nel nuovo cammino, che intraprendesti, tu sei tanto o più di prima impedito: ma lascia tutte queste altre cose che ti rimangono.

363. * Se si manca nell'esercizio dell'annegazione, che si è il tutto e la radice delle virtù; qualunque altra maniera si rassomiglia al saltellare di ramo in ramo, e non far profitto: comecchè abbiansi molte considerazioni e comunicazioni.

364. * Non solo i beni temporali, e i piaceri, e i diletti di corpo impediscono e si oppongono al cammino di Dio; ma ancora le consolazioni e delizie spirituali, se si godono o cercano con proprietà, disturbano la strada della virtù.

365. * La nostra vana cupidigia è di tal natura e condizione, che in tutte le cose vuol riposare; ed è come il tarlo, che rode il sano, e sì nelle cose buone che nelle triste fa il suo uffizio.

§. XII.

ORAZIONE

Dell' Anima innamorata.

Signore Iddio, Diletto mio, se ti ricordi ancora delle mie colpe, per non concedermi quel che ti chiedo, fa pure in esse, o mio Dio, la tua volontà, della quale niuna cosa maggiormente desidero; ed esercita la tua bontà e misericordia, e sarai in esse conosciuto. Che se aspetti l'opere mie affin d'esaudire per questo mezzo le mie preghiere, dammele tu, ed operale in me, e con esse le pene ancora che tu vorrai accettare, e facciasi come t'aggrada. Se poi l'opere mie non aspetti, che attendi, clementissimo Signor mio? Perche tardi? Conciosiachè se dev'essere finalmente grazia e misericordia quella che nel nome chiedo di tuo Figliuolo, prendi il mio minutissimo avere; tracchè lo vuoi, e dammi questo bene, giacchè tu pure lo vuoi. O poderoso Signore, il mio spirito s'è inaridito, dimenticandosi di pascersi in te! Io non ti conosceva già, mio Signore; quando voleva saper tuttavia ed assaporare le cose.

Chi si potrà mai dalle basse maniere e limitazioni liberare, se tu in purità d'amore a te non gl'innalzi, o Dio mio? Tu, o Signore, ti volgi con allegrezza ed affetto a sollevar chi t'offende; ed io non mi rivolgo ad ergere ed onorare chi mi oltraggia? Come s'innalzerà a te l'uomo in bassezze generato e creato, se non l'innalzi tu, o Signore, con quella mano, con cui lo facesti? O possente Signore, se una scintilla dell'impero di tua giustizia opera tanto nel Principe mortale, che governa e muove le genti; che farà la tua onnipotente giustizia sopra il giusto e il peccatore?

Signore Dio mio, tu non sei lontano da chi non ti si allontana: come dicono adunque, che te ne scosti? Signor Dio mio, chi è colui che con amor puro e semplice ti cercherà, e che con gran suo piacere e secondo la sua volontà non ti trovi? quando è vero che tu il primo ti mostri, e vai all'incontro di chi ti desidera. Tu non mi priverai, o Dio mio, di ciò che nel tuo Unigenito Figliuolo Gesù Cristo mi desti, e in cui tutto ciò che voglio mi desti. Per questo motivo io mi rallegrerò, perchè aspettandoti io, non tarderai. Che dilazioni vi frammetti, o Anima mia, se da questo punto puoi amar Dio nel tuo cuore?

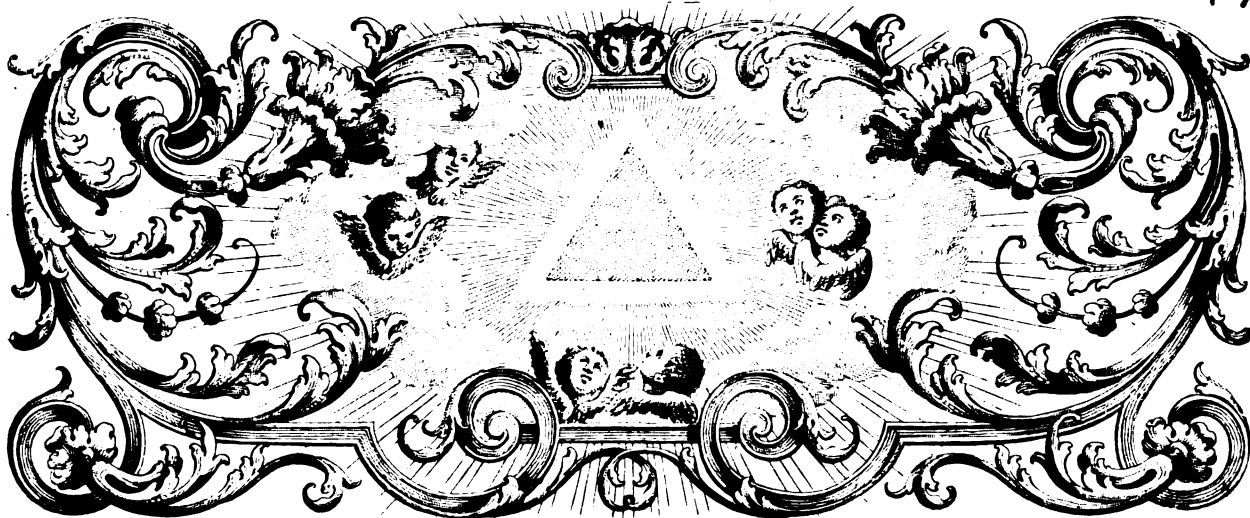
Miei sono i Cieli, e mia è la terra; mie sono le genti, li giusti son miei, e miei li peccatori, gli Angeli son miei, e la Madre di Dio e tutte le cose son mie, e lo stesso Dio è mio e per me; poichè Cristo è mio e tutto per me. Che dimandi adunque e ri-

e ricerchi, Anima mia? Tutto questo è tuo, e tutto è per te: non ti fermare in meno di questo, nè far conto de' bricioli, che dalla mensa cadono di tuo Padre. Esci fuori, e gloriati nella tua gloria; in essa nasconditi, e godi, e saranno esaudite le dimande del tuo cuore.

O dolcissimo amor di Dio mal conosciuto! Chi trovò le sue vene, questi riposa. Si cangi il tutto una volta molto in buon'ora, Signor Dio mio, acciocchè in te riposiamo. Dovunque io vada, o mio Dio, con te, le cose a mio piacere seguiranno, purchè io voglia ogni cosa per te. Amato mio, tutto per te e nulla per me. Nulla per te e tutto per me. Tutto il soave e saporito lo voglio per te, e non ne voglio parte alcuna per me. Tutto l'aspro e travaglioso lo voglio per me, e non ne voglio parte alcuna per te. O mio Dio, quanto dolce mi sarà la tua presenza, che sei il sommo bene! [1] Io mi avvicinerò tacitamente a te, e ti scoprirò i piedi; acciocchè tu ti risolva d'unirmi teco, prendendo l'Anima mia per Isposa; ed io frattanto non mi rallegrerò, sin a tanto che nelle braccia tue non riposi. Ora io ti prego, Signor mio, a non mi lasciare giammai, perchè non fo dell'Anima mia alcuna stima.

IL FINE DELLE SENTENZE.

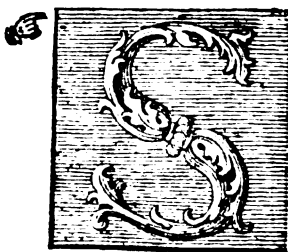
1 *Ruth.* 3. 7. 9.

LET-

LETTERE SPIRITUALI
SCRITTE A DIVERSE PERSONE
DAL BEATO PADRE
S. GIOVANNI DELLA CROCE.

LETTERA PRIMA.

ALLA M. CATTERINA DI GESU' Carmelitana Scalza e compagna di S. Teresa di Gesù.

Le dà notizia di se dopo la prigionia, e spiritualmente la consola.

GESU'

SIa nell' Anima sua, figliuola mia Catterina. Ancorchè io non mi sappia, dov' ella si stia, le voglio però scrivere queste righe, confidando che la nostra Madre gliele spedirà, se pur non è seco. Che se così è, che non si trovi con essa, si rallegri al riflesso di me, che tanto più lontano e solo in qneste parti sono confinato. Dopo che m' inghiottì quella Balena, ed in questo straniero porto mi vomitò, io non ho più meritato di veder lei nè i Santi di costì. Iddio l' ha fatto per bene; poichè alla fine l' abbandono fa l' uffizio della lima, ed il patir tenebre è diretto a goder di gran luce. Piaccia a Dio, che in tenebre non camminiamo. Oh quante cose le vorrei dire! ma scrivo molto in enigma, temendo che non abbia a ricevere questa lettera, e perciò mi fermo senza terminarla. Mi raccomandi a Dio. Non le voglio dir altro di queste parti, perchè sono svogliato.

Da Baeza il dì 6. di Lugl. 1581.

Suo servo in Cristo

F. Giovanni della Croce. *

LETTERA SECONDA.

ALLE RELIGIOSE DI VEAS.

Dà loro alcuni avvisi spirituali, tanto pieni di celeste dottrina, quanto degni di eterna memoria.

GESU' E MARIA.

SIano nell' Anime loro, figliuole mie in Cristo. Molto la loro lettera mi consolò, e gliene rimeriti nostro Signore.

Non

Non fu mancamento di volontà, che non abbia io scritto, desiderando da dovero il maggiore lor bene; ma perchè mi parve, che siasi già detto abbastanza per operare ciò che importa; e che quello che manca, se pur vi manca alcuna cosa, non è lo scrivere o il parlare, (sovrabbondando anzi questo per l'ordinario) ma il tacere ed operare. Conciosiachè oltre a ciò il ragionare distrae; laddove il tacere ed operare raccoglie, e dà forza allo spirito. Quindi non così tosto una persona sa quel che per suo profitto gli han detto, non ha più mestieri di altro udire o discorrere; ma di eseguirlo da dovero con silenzio ed attenzione, con umiltà, carità, e disprezzo di se stesso; e non rivolgersi incontanente a cercar cose nuove, le quali ad altro non servono, se non che ad appagare l'appetito al di fuori, (ed anche senza poter soddisfarlo) lasciandolo fiacco e voto senza interna virtù. Da qui ne viene che non giovano nè il primo nè il secondo: alla guisa di chi mangia collo stomaco già indigesto, e fra l'uno e l'altro cibo ripartendosi il calor naturale, non ha virtù da convertirlo tutto in sostanza, e si generano delle infermità. E' molto necessario, figliuole mie, di saper sottrarre lo spirito al Demonio ed alla nostra sensualità; perchè altrimenti senza avvedersene si troveremo con molto discapito, e dalle virtù di Cristo molto alieni; e si leveremo poi la mattina col nostro lavoro e coll' opera fatta al rovescio: e credendo noi di portare la lampada accesa, comparirà spenta; perchè i soffj, che a nostro parere davamo per accenderla, erano forse più disposti ad estinguerla. Dico adunque che per impedir ciò, e per custodire, come si è detto, lo spirito, non v'è rimedio migliore che patire, ed operare, e tacere, e chiudere i sensi; avvezzandosi ed inclinando alla solitudine, ad alla dimenticanza d'ogni creatura, e di qualunque cosa accada, conmecchè il mondo si sprofondasse. Non lasciar mai, per bene o male che avvenga, di tener tranquillo nelle viscere dell' amore il tuo cuore affin di patire in tutte le cose, che ti si presenteranno. Perchè è di tanto momento la perfezione, e il diletto dello spirito di sì ricco prezzo, che piaccia a Dio, che tutto questo pur basti; essendo impossibile di far profitto, se non per via d'operare e patire virtuosamente, e di avvolger tutto in silenzio. Io ho inteso, o figliuole, *che l'Anima, la quale si occupa presto in parlare e trattare, sta molto poco a Dio attenta; poichè quando vi sta, l'attraggono ben tosto e con forza al di dentro a tacere, e fuggire da qualsivoglia conversazione: volendo Dio, che goda l'Anima piuttosto in lui, che con alcun' altra creatura, per quanto le sia vantaggiosa ed opportuna*. Nelle orazioni delle Carità vostre mi raccomando, ed abbiano per cosa certa, che quantunque sia assai scarsa la mia Carità, sta però tanto verso costì raccolta, che non mi dimentico di loro, cui tanto devo nel Signore, il quale sia con noi tutti. Amen.

Da Granata il dì 22. di Novembre 1587.

F. Giovanni della Croce.

LETTERA TERZA.

ALLA M. LIONORA BATTISTA Priora del Convento di Veas.

La consola il Beato Padre in un di lei travaglio.

GESU'

Sia nell'Anima sua. Non pensi, figliuola in Cristo, ch'io abbia lasciato d'affligermi ne' suoi travagli, e di quelle che ne sono venute a parte: ricordandomi però, che siccome l'ha

Dio

Dio ad una vita Apostolica chiamata; cioè ad una vita di dispregio, così per lo cammino di essa la conduce, per questo me ne rallegro. Vuol Dio finalmente, che il Religioso sia a tal segno Religioso, sicchè l'abbia con tutte le cose finita, e che tutto sia finito per lui: poichè egli medesimo vuol essere la sua ricchezza, e consolazione, e dilettevole gloria. Iddio ha pur fatta a V. R. una gran grazia, potendo ora, siccome di tutte le cose dimenticata, a suo talento godere di Dio; e non si curando che facciano di lei quanto vorranno per amore di Dio, poichè non è più sua, ma di lui. Mi faccia sapere, se è certa la sua partenza per Madrid, e se ci viene la M. Priora. Mi raccomandi molto alle mie figliuole Maddalena, ed Anna, ed a tutte, non avendo agio di loro scrivere a parte.

Di Granata il dì 8. di Febbraio 1588.

F. Giovanni della Croce.

LETTERA QUARTA.

ALLA M. ANNA DI S. ALBERTO Priora delle Carmelitane Scalze di Cacavaca.

Con ispirito profetico le scopre lo stato dell'Anima sua, e la libera dagli scrupoli.

GESU'

SIa nell'Anima sua. Sin a quando o figliuola, ha da camminare fra le altrui braccia? Io desidero ormai di vederla in una grande nudità di spirito, e tanto senza appoggio alcuno di creature, che tutto l'inferno non basti a disturbarla. Che lagrime e quanto fuor di proposito son mai quelle che sparge in questi giorni? Quanto prezioso tempo cred'ella di non avere con questi scrupoli gittato? Se brama di comunicar meco i suoi travagli, se ne vada a quello specchio senza macchia dell'eterno Padre, ch'è il suo Figliolo; poichè io quivi ogni giorno miro l'Anima sua, e senza dubbio ne uscirà consolata, e non le sia necessario di mendicare alle porte di povera gente.

Di granata......

Suo servo in Cristo.

F. Giovanni della Croce.

LETTERA QUINTA.

ALLA MEDES. RELIGIOSA.

Sopra lo stesso argomento.

GESU'

SIa nell'Anima sua, carissima figliuola in Cristo. Giacchè ella non mi dice nulla, io voglio pur dirle qualche cosa; e sia che non apra l'ingresso nell'Anima a codesti impertinenti timori, che rendono lo spirito codardo. Lasci al Signre ciò che le ha dato, e cotidianamente le dà: sembrando ch'ella voglia misurare Dio a ragguaglio della propria capacità, quando non ha da seguir la cosa così. Si disponga che il Signore le vuol fare una gran grazia.

Da Granata.....

Suo servo in Cristo

F. Giovanni della Croce.

LETTERA SESTA.

ALLA STESSA RELIGIOSA.

Il Santo Padre le dà notizia della fondazione del Convento de' Religiosi di Cordova, e della traslazione dell' altro delle Religiose di Siviglia.

GESU'

SIa nell' Anima sua. Quando sono partito da Granata per la fondazione di Cordova, le lasciai di fretta una mia lettera. Di poi qui in Cordova ho ricevuto le sue, e di quei Signori che andavano a Madrid, i quali dovettero pensare di raggiugnermi alla Congregazione. Sappia però che non si è mai fatta, aspettando di finire queste visite e fondazioni; poichè ne affretta per modo in esse il Signore, che non ci resta tempo. Si terminò quella de' Frati di Cordova col maggior applauso, e solennità della Città tutta, che sia mai colà seguito con altra Religione. Conciosiachè si adunarono tutto il Clero di Cordova e le Confraternità, e vi si portò solennemente dalla Maggior Chiesa il Ss. Sacramento; essendo tutte le strade molto ben addobbate, e la gente concorsa come il giorno del Corpus Domini. Ciò seguì la Domenica dopo l' Ascensione, e v' intervenne Monsignor Vescovo, il quale predicò, lodandoci molto. La casa è situata nel miglior luogo della Città, ed appartiene alla Collazione della Chiesa Maggiore. Ora sono in Siviglia occupato nella traslazione delle nostre Monache, le quali hanno comprate alcune principalissime case, che quantunque costino quasi quatordici mille ducati, più di ventimilla ne vagliono; e presentemente vi sono. Nel giorno di S. Barnaba vi porrà il Signor Cardinale con grande solennità il Ss. Sacramento. Pria di partirmene ho intenzione di lasciar qui un altro Convento di Frati, e quindi ve ne saranno di essi in Siviglia due. Per S. Giovanni mi parto verso Ezica, dove col divino favore ne fonderemo un altro; dopo a Malaga, e di là alla Congregazione. Piacesse a Dio, che mi fosse commesso di fare codesta fondazione, come lo fu delle sopraddette, non ci frapporrei molte dilazioni; ma spero in Dio che si farà, e nel Congresso al possibile mi ci maneggerò. Così ne protesti a codesti Signori, ai quali scrivo. Vorrei che mi mandasse il libretto delle stanze della Sposa, poichè l'avrà ormai a mio credere estratto Suor * Madre di Dio. Si ricordi di ossequiosamente riverire per me il Signor Gonzalo Mugnoz, a cui per non essergli importuno non iscrivo, e perchè V. R. le comunicherà ciò che qui riferisco.

Di Siviglia ...... in Giugno del 1586.

Carissima figliuola in Cristo,

Suo servo

F. Giovanni della Croce.

* *Cognome d' una Religiosa.*

LETTERA SETTIMA.

AL P. F. AMBROGIO MARIANO DI S. BENEDETTO Priore di Madrid.

Contiene una dottrina profittevole alla educazione de' Novizj.

GESU'

SIa in Vostra R. E' assai grande la necessità, in cui sono di Religiosi, come a V. R. è noto, secondo la moltitudine delle fondazioni che vo facendo. Per la qual cosa è duopo che V. R. tolleri che parta di costì il P. F. Michele ad aspettare in Pa-

Pastrana il P. Provinciale, perchè deve subito terminare la fondazione di quel Convento di Molina. Parve pure ai Padri convenevole di assegnar tosto a V. R. un Sottopriore, ed elessero il P. F. Angelo, credendo che si uniformerà al suo Priore esattamente: cosa di cui niuna è tanto in un Monastero necessaria. Dia V. R. a ciascheduno le loro Patenti. Sarà spediente di non trascurare, che niun Sacerdote s' ingerisca a trattare co' Novizj; non vi essendo, come a V. R. è ben noto, cosa più dannevole, quanto il passare per molte mani, e che i Novizj siano da altri tramenati. Poichè però ne ha tanti, e ragionevole che si aiuti ed alleggerisca il P. F. Angelo; dandogli anche a tal fine autorità, come ora quella di sottopriore se gli è data, perchè gli abbiano in casa più di rispetto. Sembra che il P. F. Michele non fosse molto costì necessario, e che potrà altrove prestare maggior servigio alla Religione. Circa il P. Graziano non c' è cosa alcuna di novità, se non che il P. F. Antonio si ritrova ora qui.

Di Segovia il dì 9. Nov. 1588

F. Giovanni della Croce.

LETTERA OTTAVA.

AD UNA DONZELLA DI MADRID,

Che desiderava d' essere Religiosa Scalza, e che dopo lo fu nel Monastero fondato in un luogo di Castiglia la nuova, detto *Arenas*; e che molto tempo dopo a Guadalaxara si trasferì.

Le dà tre bellissimi insegnamenti di spirito, e vi aggiugne un motto intorno alla sua Vocazione.

GESU'

SIa nell' Anima sua. Il messo mi è giunto in tempo che io non poteva rispondere, essendo egli di passaggio; siccome anche al presente mi sta aspettando. Iddio le conceda sempre, figliuola mia, la sua santa Grazia; acciocchè tutta e in ogni cosa si occupi nel santo amore di lui: essendo a questo obbligata, ed avendola egli ad un tal fine creata e redenta. Intorno i tre punti, sopra i quali m' interroga, avrei da dire assai più, che la convenevole brevità e questa lettera non esigono; nulla di meno le ne soggiugnerò altri tre, per mezzo dei quali potrà molto in essi approfittare. Circa i peccati, che Dio tanto abborrisce, e che a morte il condussero, è spediente per bene sradicarli, e non ricadervi poi, usar meno che si può colle persone, fuggendole, e in qualsivoglia cosa non mai favellando oltre a ciò che si è necessario. Imperciocchè il conversare colle persone più di quel che il bisogno o la ragione richiedono, a niuno mai, per santo che fosse, tornò bene: ed unitamente a ciò conviene osservare la Legge di Dio con grand' esattezza ed amore. Circa la Passione del Signore proccuri di castigare discrettamente il suo corpo, e di abborrire se stessa, e mortificarsi, e di non voler seguire in cosa alcuna la propria volontà e il proprio gusto; avendo l' una e l' altro cagionata la morte e Passione di lui. Quel poi che farà, tutto dal consiglio dipenda del suo Maestro. Quanto al terzo ch' è la Gloria, per ben meditarla ed amarla abbia tutte le ricchezze del mondo ed i suoi diletti per fango, vanità, e stanchezza, come a dir vero lo sono; e non faccia veruna stima di cosa, per grande e preziosa che sia, ma solo d' esser grata a Dio: poichè le migliori cose di qua agli eterni beni paragonate, per li quali Dio ne creò, sozze sono ed amare; e quantunque breve sia la loro amarezza e deformità, dura però sempre nell' Anima di chi le apprezza. Io non mi dimentico del suo affare; ma per ora non si può avan-

-zarlo di più, comecchè molto io lo brami. Lo raccomandi assai al Signore, e prenda per Avvocati di esso Nostra Signora e S. Giuseppe. Mi offerisco distintamente a sua Madre, la quale abbia questa in solido con lei; ed ambedue preghino Dio per me, e facciano per carità pregare dalle loro amiche. Dio le infonda il suo Spirito.

Di Segovia in Febbraio del 1589.

F. Giovanni della Croce.

LETTERA NONA.

AD UN RELIGIOSO suo figliuolo spirituale.

Gl'insegna come debba occupare tutta la volontà in Dio, allontanandola dal godimento e dai piaceri delle creature.

LA pace di Gesù Cristo sia sempre, o figliuolo, nell'Anima sua. Ho ricevuto la lettera di V.R., in cui mi spiega i desiderj grandi, che gli dà nostro Signore di occupare in lui solo la sua volontà, amandolo sopra tutte le cose; e mi dimanda che in ordine a conseguir ciò gli dia alcuni avvisi. Mi rallegro che gli abbia Dio comunicato sì sante brame, e molto più mi rallegrerò, che le metta in esecuzione. Per la qual cosa deve avvertire, che tutti i gusti, i piaceri, e le affezioni producons nell'Anima dalla volontà e dal voler le cose, che se le presentano per buone, convenienti, e dilettevoli; essendo esse a suo parere saporite e preziose. In virtù di ciò si muovono gli appetiti della volontà verso di loro, e le spera, e quando le ha se ne compiace, e teme di perderle; e quindi secondo gli affetti ed i piaceri delle cose si commove l'Anima e s'inquieta. Per annichilare dunque e mortificare cotali affezioni ai piaceri intorno tutto ciò che non è Dio, deve V. R. notare, che qualunque cosa, di cui può la volontà distintamente compiacersi, appartiene a ciò ch'è soave e dilettevole, essendo questo a suo giudizio gustoso; e altronde non le parendo aggradevole e dolce alcuna di quelle cose, in cui ella può di Dio godere e dilettarsi. Poichè siccome Dio non può essere dalle altre potenze appreso, non può nemmeno cadere sotto gli appetiti e i piaceri della volontà; e per quel modo che non può essa in questa vita essenzialmente di Dio godere, così qualunque soavità e diletto da lei sperimentato, per quanto sublime sia, non può esser Dio: in tanto potendo la volontà godere e bramare distintamente le cose, in quanto per un tale o cotal altro oggetto le riconosce. Essendo che dunque non ha mai la volontà assaggiato Dio, qual egli è, nè lo ha mai conosciuto per via di qualche apprendimeuto d'appetito; non sa per conseguenza quale egli sia, nè tampoco lo può il suo gusto sapere; anzi neppur la sua natura, nè il suo appetito e diletto ponno giugnere a saper bramar Dio, poichè ad ogni loro capacità è superiore. Quindi chiaro apparisce, che niuna distinta cosa, di quante può compiacersi la volontà, è Dio; e perciò per unirsi a lui deve votarsi e distaccarsi da qualsivoglia affetto disordinato d'appetito e piacere intorno qualunque cosa, di cui possa dilettarsi, sì alta come bassa, sì temporale come spirituale; acciocchè da tutti i piaceri, e godimenti, ed appetiti sregolati purgata e netta essendo, tutta s'impieghi co' suoi affetti in amar Dio. Conciosiachè se in alcuna maniera può la volontà comprender Dio, e ad esso unirsi, non è per mezzo di qualche apprensione dell'appetito, ma per via d'amore; e siccome il diletto, la soavità, e qualsisia piacere, che può dalla volontà provarsi,

varsi, non è amore; ne segue che niun delizioso sentimento può essere un mezzo proporzionato, onde a Dio si unisca la volontà, ma la sola operazione di questa. Perchè poi l'atto della volontà dal proprio senso di essa è molto distinto, per mezzo dell'atto, ch'è l'amore, si unisce con Dio, e termina in lui; ma non già per lo senso ed apprensione del suo appetito, il quale nell'Anima quasi in suo fine e termine riposa. Cotali sentimenti possono servir solo di motivi all'amore, se la volontà vuol procedere più oltre e non più. Quindi le piacevoli impressioni da se non indirizzano l'Anima a Dio; ma piuttosto la fanno in lor medesime fermarsi: mediante però l'operazione della volontà, che si è l'amar Dio, solo in esso mette l'Anima il suo affetto, e piacere, e gusto, e contento, ed amore; tutte le cose addietro lasciando, ed amandolo sopra tutte. Laonde se alcuno si muove ad amar Dio per la soavità che vi prova, già lascia indietro codesta soavità, e mette l'amore in Dio, che non sente; poichè se lo collocasse nella soavità e gusto, riflettendo e fermandosi in esso, questo sarebbe già un porlo nella creatura o in cosa ad essa spettante, e fare del mezzo fine, e per conseguenza rendere viziosa l'azione della volontà. Imperciocchè essendo Iddio incomprensibile ed inaccessibile, non deve la volontà, per mettere in esso il proprio atto d'amore, porlo in ciò ch'ella è capace di toccare ed apprendere coll'appetito; ma in ciò che non è valevole a comprendere, nè vi può per esso arrivare. In tal maniera si esercita la volontà, amando al sicuro e da dovero secondo il gusto della Fede, e vota, e al buio de' proprj sensi, e superiore ad ogni cosa, che può ella colla penetrazione della sua intelligenza sentire; credendo ed amando sopra tutto ciò che ha forza d'intendere. Per la qual cosa molto sciocco sarebbe colui, che mancandogli la soavità e lo spiritual diletto, pensasse che Dio in tal guisa gli manca; ed avendolo se ne compiacesse e dilettasse, giudicando di possedere per tal mezzo Dio; ed assai più ignorante sarebbe, se andasse a cercare in Dio codesta soavità, ed in essa si ricreasse e trattenesse; poichè di tal maniera non si cercherebbe già Dio colla volontà fondata nel votamento della Fede e della Carità, ma seguendo nello spirituale piacere e soavità, che sono creature, il proprio diletto ed appetito. Così non amerebbe già Dio puramente sopra tutte le cose; (il che significa mettere in lui tutta la forza della volontà) poichè attaccandosi ed appoggiandosi coll'appetito a quella creatura, non sale sopra di essa la volontà a Dio inaccessibile: non potendo avvenire, che abbia ella forze di giugnere alla soavità e al diletto della Divina unione, nè accogliere nè sentire i dolci ed amorosi abbracciamenti di Dio, se non si riduce prima ad essere nuda e vota di appetito in ogni particolar piacere sì inferiore come superiore; poichè ciò intese di dire Davidde, quando disse: [1] *Dilata os tuum & implebo illud*. Egli è da sapersi adunque, che l'appetito è la bocca della volontà, la quale si dilata, allorchè non s'ingombra ed occupa con qualche saporito boccone; perchè quando l'appetito si volge ad alcuna cosa, in essa medesima si ristrigne, essendo il tutto strettezza fuori di Dio. Laonde perchè non travii l'Anima nell'andare a Dio, e nell'unirsi con lui, deve tenere la bocca della volontà al medesimo Dio solamente aperta, e di qualunque appetibile boccone spropriata, acciocchè Dio la riempia del suo amore e della sua dolcezza; e deve starsi con questa fame e sete del solo Dio, senza volersi d'altra cosa soddisfare: non potendo quaggiù goder di lui, come in se stesso è, ed a ciò pure che se ne può godere essendo d'impedimento l'appetito, se, ripiglio, vi si frap-

[1] *Ps.* 80. 11.

frappone. Questa dottrina insegnò Isaia, allorchè disse: [1] O voi tutti, che siete assettati, venite alle acque ec. Nelle quali parole invita coloro, che di Dio solo hanno sete, e che non hanno presso di loro l'argento dell'appetito, a saziarsi colle Divine acque della sua unione. Egli è pertanto molto convenevole a V. R.; se vuole godere una gran pace nell' Anima, ed alla perfezione arrivare, che tutta la sua volontà a Dio consegni; onde per tal mezzo con esso si unisca, e non s'occupi nelle vili e basse cose di questa terra. Sua Divina Maestà lo faccia tanto spirituale e santo, come io desidero.

Di Segovia il dì 14. Aprile 1589.

F. Giovanni della Croce.

LETTERA DECIMA.

ALLA MADRE LIONORA DI S. GABRIELLO

Religiosa Carmelitana Scalza.

Avendola mandata il Santo Padre colla Consulta dal Monastero di Siviglia alla fondazione di quello di Cordova, le dà alcuni spirituali documenti intorno l'interiore solitudine e il buon governo.

GESU'

Sia nell'Anima sua, mia figliuola in Cristo. Mi è stata la sua lettera molto cara, e a Dio rendo grazie, che abbia voluto servirsi di lei in questa fondazione, avendolo sua Maestà fatto, perchè sempre più si approfitti; siccom'egli quanto più vuol dare, tanto più ne fa desiderare fino a lasciarci voti, per poi di beni riempirci. Saranno ben ricompensati quelli, che ora lascia in Siviglia per amore delle sorelle: poichè per quanto agl' immensi beni di Dio appartiene, non capiscono nè cadono fuorchè nel cuore voto e solitario; e perciò il Signore (amandola assai) la vuole ben sola, per lo desiderio che ha di farle da se tutta la compagnia. Sarà necessario adunque che badi V. R. ad applicarvi l'animo, e di questa sola contentarsi, acciocchè in essa trovi ogni consolazione: essendo vero che quantunque l'Anima stia in Cielo, se non adatta la sua volontà a volerlo, non sarà mai paga; e lo stesso con Dio ci accade, (comecchè egli sempre con noi si stia) se abbiamo il cuore non a lui solo ma ad altre cose affezionato. Io son persuaso, che quelle di Siviglia proveranno una gran solitudine senza V. R; ma forse aveva già V. R. promosso colà quel maggior bene che ha potuto; e vorrà il Signore, che lo promuova qui, dovendo essere questa fondazione delle principali. A tal fine proccuri V. R. di porgere molto aiuto alla Madre Priora con grande unione ed amore in tutte le cose: sebbene conosco che non ho ragione di ciò raccomandarle, poichè, siccome tanto anziana e sperimentata, sa abbastanza ciò che in codeste fondazioni suole avvenire. Per la qual cosa abbiamo eletto V. R; quando Monache non a proposito ve n'erano qui di molte. Dia V. R. alla sorella Maria della Visitazione un distinto saluto; ed un altro alla sorella Giovanna di San Gabriello, a cui rendo grazie del suo. Comunichi Dio a V. R. il suo spirito.

Da Segovia il dì 8. Luglio 1589.

F. Giovanni della Croce.

LET-

[1] *Isaia* 55. 1.

LETTERA UNDECIMA.

ALLA M. MARIA DI GESU'
Priora delle Carmelitane Scalze di Cordova.

Contiene assai giovevole dottrina per li Religiosi, che fondano di nuovo qualche Convento, e ne sono le prime pietre.

GESU'

Sia nell' Anima sua. Sono obbligate di corrispondere al Signore a misura dell' applauso, con cui l' hanno quivi ricevute, essendomi certamente rallegrato in vederne la relazione. Che siano poi entrate in sì povere case fra sì cocenti calori, fu disposizione di Dio, perchè diano qualche edificazione di virtù, e facciano conoscere ciò che professano, ed è Cristo ignudo; onde le altre che si avvieranno per costì, sappiano con quale spirito debbon venirci. Le mando quivi tutte le licenze, e stiano molto attente a quel che ricevono da principio; poichè conforme a questo sarà il restante, e si studino di conservare lo spirito della povertà e del disprezzo d' ogni cosa, volendosi di Dio solo contentare: altrimenti sappiano, che cadéranno in mille temporali e spirituali necessità; e che non avranno nè proveranno maggiori necessità di quelle, a cui vorranno il cuore assoggettare; poichè il povero di spirito nel mancamento delle cose è più pago ed allegro: avendo posto il tutto nell' ultimo nulla, e quindi ritrova in ogni cosa ampiezza e libertà. Felice nulla, e beato nascondimento del cuore, che si è di tanta virtù, che gli rende ogni cosa soggetta! non volendo cosa alcuna a se assoggettare, e lasciando tutti i pensieri per poter ardere maggiormente d' amore. Di mia parte a tutte le sorelle salute nel Signore. Dica loro, che poichè nostro Signore per prime pietre le ha elette, riflettano quali debbono essere, dovendosi fondare le altre sopra di esse, come sopra più forti: che si approfittino di quel primo spirito, che infonde Dio in questi principj per intraprendere d' una maniera assai nuova il cammino della perfezione in tutta umiltà e distaccamento dalle cose di dentro e di fuori, non già con animo rimbambito, ma con robusta volontà conformata alla mortificazione e penitenza; facendo sì che questo Cristo costi loro qualche cosa, e non rassomigliandosi a coloro, che vanno in traccia del proprio agio e di consolazione o in Dio o fuori di lui; ma cerchino il patire in esso o fuor d' esso per mezzo del silenzio, della speranza, e dell' amorosa memoria. Faccia tutto ciò sapere a Gabriella ed alle figliuole di Malaga; poichè alle altre già scrivo. Le conceda Dio la sua Grazia. Amen.

Di Segovia il dì 28. Luglio 1589.

F. Giovanni della Croce.

LETTERA DUODECIMA.

ALLA M. MADDALENA DELLO SPIRITO SANTO
Religiosa dello stesso Convento di Cordova.

Tratta dello spirito che deve aversi nelle nuove fondazioni.

GESU'

Sia nell' Anima sua, mia figliuola in Cristo. Mi sono rallegrato, vedendo i buoni propositi, che nella sua lettera mi dimostra. Ne sia lode al Signore, che a tutte le cose dà providenza; poichè ne avranno ben di bisogno in questi principj di fondazioni fra il caldo, le angustie, la povertà, e il travagliare in ogni cosa, per mo-

do

do che non si attenda, se duole o non duole. Consideri che in cotali principj non vuole Dio Anime neghittose nè dilicate, e molto meno di se stesse amiche; al quale effetto porge Sua Maestà in essi principj maggior aiuto, di maniera che con qualche diligenza possono crescere in ogni virtù. E' stata certamente una gran ventura ed un segno Divino, che abbia l'altre lasciate, e lei costì condotta. Comunque poi sia per costarle ciò che lascia, non è cosa da farne caso, poichè si doveva ad ogni modo presto lasciare: anzi per aver Dio in tutto è convenevole non aver nulla d'ogni cosa; avvegnachè il cuore, ch'è d'uno, come può essere totalmente d'altri? Sia detto tutto questo anche alla sorella Giovanna, e le aggiunga che mi raccomandi a Dio, il quale sia nell'Anima sua. Amen.

Di Segovia il dì 28. Luglio 1589.

F. Giovanni della Croce.

LETTERA DECIMATERZA.

ALLA SIGNORA D. GIOVANNA DI PEDRASSA,

Che si confessava in Granata dal Santo Padre.

La consola nelle tenebre di spirito, e le dimostra in che consista la vera perfezione del Cristiano.

GESU'

Sia nell'Anima sua; e ad esso grazie si rendano, che mi ha dato agio di attendere a lei; acciocchè non si avverino i suoi detti, ch'io mi dimentichi de' poverelli, e tra le spirituali felicità senz'altrui pensiero io mangi, come suol dirsi, all'ombra: il che mi darebbe gran pena a immaginarmi che lo credesse, come lo dice. Sarebbe per verità una gran tristizia il farlo dopo tante dimostrazioni, e farlo di più quando meno lo meritava. Ora non altro mi resta fuorchè dimenticarmi di lei; rifletta come può avvenire, che mi dimentichi di ciò che passa in un'Anima come la sua. Siccom'ella cammina in queste tenebre e votamenti di spirituale povertà, pensa che tutti e tutte le cose manchino; ma non è maraviglia, parendole in un tale stato che Dio pure le manchi; quando però non le manca nulla, nè si trova punto in necessità di trattar di nulla, nè ha di che, nè lo sa, nè lo troverà; essendo tutte dubbiezze senza motivo. Colui che non vuole altra cosa da Dio, non cammina in tenebre, per quanto al buio e povero si vegga; e chi non ammette presunzioni, nè proprj gusti, nè di Dio, nè delle creature, nè fa in questa o in quella cosa la propria volontà, è fuor d'ogni occasione d'inciampo, e non ha di che trattare. Ella cammina bene, si lasci guidare una volta, e viva lieta. Chi è lei per aver cura di se? Andrebbe certamente a parar bene! Non è mai stata meglio di ora, poichè non è mai stata tanto umile, nè tanto soggetta, nè si tenne per sì dappoco, e tutte le cose del mondo insieme; nè si è conosciuta sì cattiva, nè Dio a tal segno buono, nè lo ha servito tanto puramente e disinteressatamente come ora, nè va dietro alle imperfezioni della sua volontà e del proprio interesse, come avea forse in costume. Che vuol mai? qual sorte di vita o maniera di procedere si dipinge in questo mondo? In che pensa mai che consista il servire a Dio fuorchè nell'astenersi dal male, osservando i suoi comandamenti, e nelle cose a lui spettanti adoperando secondo le nostre forze? Quando s'adempia questo, qual necessità v'è d'altre immaginazioni, nè d'altri lumi, nè d'altri succhi presi di qua o di là, nei quali d'ordinario non mancano mai inciampi e pericoli all'Anima, che ne' suoi modi d'inten-

tendere ed appetiti s'inganna ed avviluppa, e le sue medesime potenze la fanno errare. Quindi ella è una singolar grazia di Dio, quando oscura ed impoverisce l'Anima, di maniera che non possa dar con esse in errore; e quando non vi si dà, che più vi rimane ad assicurarsi, se non che battere la strada piana della Legge di Dio e della Chiesa; e vivere unicamente in sicura e vera Fede, e nella certa Speranza, e nella piena Carità, e attendere di lassù i nostri beni; vivendo quaggiù, come pellegrini, poveri, esuli, orfani, ed aridi senza via e senza nulla, il tutto di là aspettando. Si rallegri adunque e si fidi di Dio, che le ha dato segni, onde persuadersi che lo può molto bene, anzi lo deve fare. Altrimenti non tarderà molto a sdegnarsi, vedendola andare sì inconsiderata, mentre egli l'avvia per dove conviene, e l'ha messa in un porto tanto sicuro. Non voglia nulla fuori del sopraddetto modo, e tranquilli l'Anima sua, che già si trova in buono stato, e si comunichi secondo il consueto. E' duopo confessarsi, quando vi è materia chiara, e fuor di ciò non ha di che conferire. Quando prova qualche distinta cosa, me lo scriva, e scrivami presto e di frequente, che per via di D. Anna lo potrà, quando non lo possa col mezzo delle Monache. Sono stato alquanto male, ma ora mi sento riavuto. Frà Gianevangelista però dura nella sua malattia: lo raccomandi a Dio, e me ancora, figliuola mia nel Signore.

Di Segovia il dì 12. Ottobre 1589.

F. Giovanni della Croce.

LETTERA XIV.

ALLA M. MARIA DI GESU' Priora di Cordova.

Contiene alcuni molto profittevoli documenti a chi ha l'uffizio di provedere e di governare qualche Comunità.

GESU'

Sia nell'Anima sua. Mia figliuola in Cristo la cagione di non le avere scritto in tutto questo tempo, che accenna, derivò più dall'essere stato tanto fuor di mano, com'è Segovia, che da poca volontà; poichè questa sempre è la medesima, e spero in Dio che lo sarà. Ho compatito i suoi travagli. Del provvedimento però temporale di codesta casa non vorrei che si prendesse tanto pensiero; perchè andrassi Dio dimenticando di lei, e caderanno poi in molte temporali e spirituali necessità: essendo la nostra sollecitudine quella che ci riduce al bisogno. [1] Lanci, o figliuola, in Dio il suo pensiero, ed egli la nutrirà; poichè quegli che dà e vuol dare il più, non può nel meno mancare. Guardi che non le manchi il desiderio di tollerare il mancamento delle cose, e di esser povera; essendo che al tempo medesimo le verrà meno lo spirito, e andrà infievolendo nelle virtù. Che se per l'addietro bramava d'esser povera, al presente ch'è Superiora, dev'esserlo e bramarlo molto più: dovendosi la casa regger più e provedere di virtù e di celesti brame, che di pensieri e d'industrie temporali e terrene; posciachè ne dice il Signore che non siamo solleciti nè del cibo, nè del vestito, nè del giorno di domani [2]. Le sue attenzioni si rivolgano a proccurare di condur l'Anima sua e delle sue Monache con tutta la perfezione e Religione unite a Dio, e

 lie-

[1] *Ps.* 4. 23. [2] *Matth.* 6. 23. & 34.

liete in lui solo, ed io le assicuro tutto il rimanente. Poichè il divisare che già ora i Monasterj le somministreranno qualche cosa, dimorando in un luogo sì buono, qual è codesto, e sì buone Monache ricevendo, mi sembra difficile: comecchè se troverò per donde, non lascierò a tutto mio potere di farlo. Desidero molto consolata la Madre Sottopriora, e spero nel Signore che lo sarà, animandosi ella a portare con affetto il suo pellegrinaggio ed esilio per lui. Alle figliuole Maddalena, ed a quella di S. Gabriello, ed a Maria di San Paolo, e a Maria della Visitazione, e a quella di S. Francesco molti saluti nel nostro Bene, il quale sia sempre nel suo spirito, mia figliuola. Amen.

Di Madrid il dì 20. Giugno 1590.

F. Giovanni della Croce.

LETTERA XV.

ALLA M. ANNA DI GESU' Carmelitana Scalza del Convento di Segovia.

La consola del non esser egli stato eletto Superiore.

GESU'

Sia nell'Anima sua. Mi fu grato assai ch'ella m'abbia scritto, e me le rende ciò molto più obbligato, ch'io non era prima. Che non siano poi le cose riuscite, com'ella desiderava, deve piuttosto consolarsi e renderne molte grazie a Dio; poichè avendo Sua Maestà così disposto, questo è ciò che a noi tutti maggiormente conviene. Ne riman solo di applicare ad esso la volontà; poichè siccome questa si è la verità, così ne sembri: accadendo che le dispiacevoli cose, per quanto buone siano e convenienti, sembrino cattive e contrarie; quando ben si vede che questa non lo è nè per me nè per alcun altro. Quanto a me infatti è molto favorevole; poichè libero essendo dall'aver cura d'Anime, posso, se mediante il Divino aiuto lo voglio, goder della pace, e solitudine, e del dilettevol frutto di dimenticar me medesimo e tutte le cose. Agli altri pure gioverà ch'io sia messo daccanto; poichè in tal guisa saranno liberi da que' difetti, che a ragione della mia miseria commessi avrebbero. Quel bensì di che la prego, o figliuola, si è, che supplichi Dio, acciocchè in ogni modo mi continui questa grazia; paventando tuttavia, che non mi facciano venire a Segovia, e pienamente libero non mi lascino. Quantunque io farò ogni mia possa per liberarmi anche da questo. Che se non potrà avvenire, nemmeno la Madre Anna di Gesù si sarà dalle mie mani liberata, com'ella pensa; e quindi non morirà col dolore che siale terminata l'occasione d'essere a suo parere molto Santa. Contuttociò o andando o restando, dove si voglia, o come si voglia, non la dimenticherò mai, nè dal mio libro come dice, la cancellerò; desiderando io daddovero e sempre il suo bene. Ora insin a tanto che Dio ce lo doni in Cielo, trattengasi esercitando le virtù della mortificazione e pazienza; e bramando di rendersi nel patire alquanto simile a questo nostro gran Dio umiliato e crocifisso: poichè non è la nostra vita ad altro fine buona che ad imitarlo. S. D. M. la conservi, e come una Santa sua diletta, la faccia crescere nel suo amore. Amen.

Di Madrid il dì 6. di Luglio 1591.

F. Giovanni della Croce.

LETTERA XVI.

ALLA M. MARIA DELLA INCARNAZIONE
Priora dello stesso Convento.

Sopra il medesimo soggetto dell' antecedente.

GESU'

SIa nell'Anima sua. Di ciò che a me appartiene, o figliuola, non si prenda pena, perchè neppur io me ne prendo. Quel che me ne reca molta, si è l'attribuirsene la colpa a chi non l'ha; poichè di cotali cose non sono gli uomini autori, ma Dio, il quale sa quel che ci conviene, e a nostro bene il dirige. Non pensi ad altro, se non che il tutto è da Dio ordinato. Ed in ciò che non apporta amore, ponga amore, e ne ricaverà amore. S. D. M. la conservi, e la faccia crescere nel suo amore. Amen.

Di Madrid il dì 6. Lugl. 1591.

F. Giovanni della Croce.

LETTERA XVII.

A DONNA ANNA DI PEGNALOSA.

La informa della sua ultima infermità, e si congratula d'un novello Sacerdote.

GESU'

SIa nell'Anima sua, o figliuola. Ho ricevuto qui nella Pegnuela il piego di lettere, che mi portò il servitore, ed ho in molto pregio l'attenzione, che in ciò ha dimostrata. Dimani parto per Ubeda a curare alcune febbrette, che da più di otto giorni cotidiane essendo, mi sembra che sia di mestieri ricorrere alla medicina: sempre però col desiderio di ritornare subito qui, passandola certamente in questa santa solitudine molto bene. Quindi intorno a ciò che mi dice dell'esser cauto a non andare col P. F. Antonio, ne stia sicura, che sì da ciò, come da qualunque altra cosa che impegni a faccende, me ne guarderò. Mi sono rallegrato assai, che il Signor D. Luigi sia già Sacerdote di Dio; lo sia egli per molti anni, e S. D. M. adempia i desiderj dell'Anima sua. O che opportuno stato è questo per abbandonare ormai ogni sollecitudine, ed arricchire in esso l'Anima a fretta! Si congratuli con esso lui di mia parte; non osando di pregarlo, che qualche giorno nel sacrificare si ricordi di me, quando io, siccome a ciò obbligato, lo farò sempre: non potendomi, quantunque smemorato, giammai dimenticare di lui, poichè egli è sì congiunto, alla sua sorella, ch' io porto sempre nella memoria. A D. Agnese mia figliuola dia molti saluti nel Signore, e amendue lo preghino che gli piaccia di dispormi ad essere presso di lui trasferito. Ora non mi sovviene che scriverle di più, ed anche a cagione della febbre lascio di farlo: che per altro mi vorrei ben allungare.

Dalla Pegnuela il dì 21. Sett. 1591.

F. Giovanni della Croce.

CENSURA E PARERE,

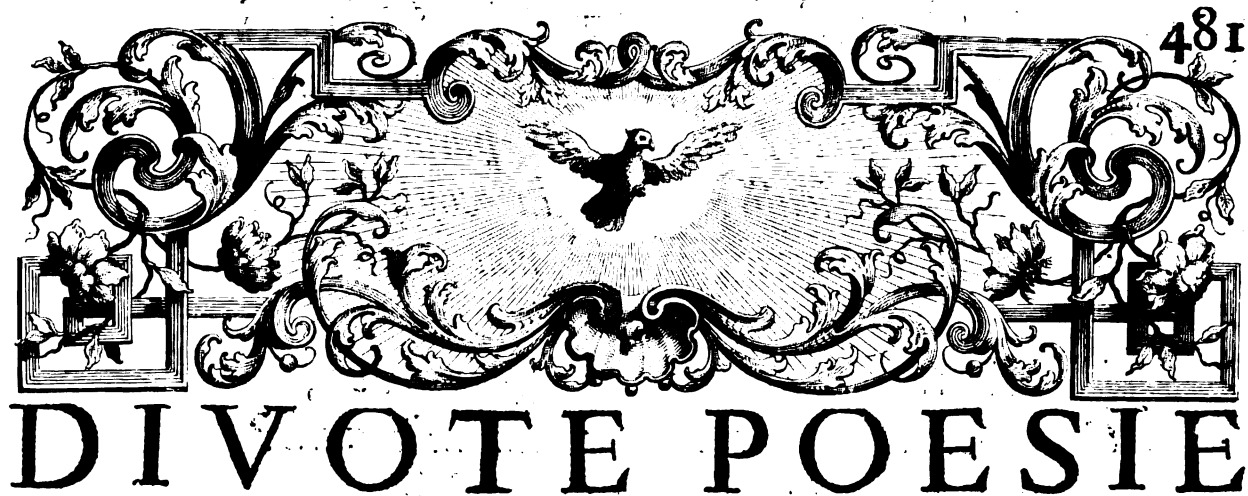
Che diede il Santo Padre dello spirito e delle maniere, che usava nell' orazione una Religiosa del suo Ordine.

NElla maniera affettiva, con cui procede quest'Anima, pare che vi siano cinque difetti per non giudicarlo vero spirito. Il primo che sembra di trovarvisi molta golosità d'amor proprio; e il vero spirito apporta sem-

pre una gran nudità d'appetito. Il secondo che ha troppa sicurezza e poco timore d'errare internamente; senza il quale non si trova mai lo Spirito di Dio per custodire, come dice il Savio, [1] l'Anima dal male. Il terzo che si mostra desiderosa di persuadere altrui a credere che il suo spirito sia buono e grande; la qual brama non è propria del vero spirito, ma l'opposta di desiderare che l'abbiano in poca stima e lo disprezino; e così da se medesimo lo fa. Il quarto e principale, che in questa maniera da essa tenuta non vi si scoprono effetti d'umiltà; e pure, essendo le grazie, com'ella qui dice, vere, non mai d'ordinario all'Anima si comunicano senza prima disfarla ed annichilarla per via d'un interiore abbassamento d'umiltà. E se i favori le producessero questo effetto, non ometterebbe ella di farne in questo luogo qualche motto, ed anche di scriverne molto; poichè la prima cosa, che si presenta all'Anima da dire e da stimare, sono gli effetti di umiltà, i quali senza dubbio sono di tanta forza, che non li può dissimulare. Sebbene però in tutte le immaginazioni di Dio non si provino tanto notabili; queste, ch'ella qui chiama d'unione, non mai vanno senza di essi. [2] *Quoniam antequam exaltetur, anima humiliatur, & bonum mihi, quia humiliasti me*. Il quinto che lo stile e linguaggio da essa usato non sembra corrispondente allo spirito, ch'ella qui ne dimostra; poichè il medesimo spirito insegna uno stile più sincero, e senza le affettazioni ed esaggerazioni che questo contiene. Tutto ciò ch'ella s'esprime d'aver detto a Dio, e che Dio abbia detto a lei, sembra disparato e detto a sproposito. Il mio sentimento sarebbe, che non le comandino nè le permettano di scriver nulla sopra di ciò; nè le dia segni il confessore d'udirlo di buona voglia, se non che per dispregiarlo e distruggerlo. La sperimentino nelle virtù sode, quasi a secco, e singolarmente nel disprezzo, nella umiltà, ed ubbidienza; ed al suono, che da questo colpo risulterà, conosceranno l'arrendevolezza dell'Anima, in cui si sono tante grazie operate. Le prove però siano buone e forti, perchè non v'è Demonio, che per lo suo decoro qualche cosa non soffra.

IL FINE DELLE LETTERE

[1] *Prov.* 15. 27. [2] *Ps.* 118. 71.

DI-

DIVOTE POESIE
COMPOSTE
SOPRA DIVERSI ARGOMENTI
DAL BEATO PADRE
SAN GIOVANNI
DELLA CROCE.

STANZE DELL' ANIMA,
che pena per desiderio di veder Dio.

INTERCALARE.

Senza viver in me vivo, o mio Dio,
E di tal vita e speme io vivo e spero,
Che mi sento morir, perchè non moro.

I.

In me non vivo io già,
E senza il mio Signor viver non posso;
Restando senza lui, senza me resto.
Questa mia vita adunque e che sarà?
Mi si faran ben mille morti incontro,
Poichè questà mia vita aspetto e bramo,
Sentendomi morir, perchè non moro.

II.

Questa vita, ch' io meno,
Un viver senza vita io chiamar posso.
Così la morte provo ogni momento,

Sinchè giunga quel dì, che teco io viva.
Odi, mio dolce Dio, le mie parole.
Questa vita ricuso, e non la voglio,
Se mi sento morir, perchè non moro.

III.

Poichè da te lontan, mia vita, io vivo,
Come viver poss' io? qual fia mia vita?
Se non patir la morte più crudele,
Fra quante soffrir puon gli egri Mortali.
Pietà di me medesmo io sento e provo,
Mentre tal vita io meno,
Che mi sento morir, perchè non moro.

IV.

Se dall' onde natie fuor sale il pesce,
Almen qualche ristoro a lui non manca.
Sovra l' arida sponda egli morendo,
Della pena di morte al fine arriva.
Ma qual morte esser può sì dura e fella,
Che all' infelice mio viver s' eguagli;
Se appunto più, perchè più vivo, io moro?

V.

Quando incomincio a sollevarmi allora,
Che del Sacrato Pan sotto l' imago
T' adoro e veggo, ahi più dolore io sento,
Perchè goder di te non posso a pieno.
Tutto m' è pena, e duol m' è tutto, e tanto
Il mio dolore, il mio penar s' avanza,
Che mi sento morir, perchè non moro.

VI.

E se stille di gioia in me tramanda
Di vagheggiar il tuo divin sembiante
La dolce speme, ahi nel pensar ch' io posso
Perder te, mio conforto, e vita mia,
S' addoppia il duolo, e in questa mia speranza
Tra sì fiero timor confusa e mista,

Io

Io mi ſento morir, perchè non moro.

VII.

Toglimi omai da queſta dura morte,
E la vita mi dona, o mio Signore;
E non voler più ritenermi a queſto
Sì forte amaro laccio avvinto e ſtretto.
Mira che per deſio ſol di vederti
Io manco, o Dio, poi ch'in tal guiſa io ſpero,
Che mi ſento morir, perchè non moro.

VIII.

Io pianti verſerò per la mia morte,
Querele io ſpargerò per la mia vita,
Per fin che prigioniera in queſte frali
Membra lei chiuderan le colpe mie.
Mio Dio, deh quando arriverà quel dolce
Beato dì, che veramente io dica:
Ecco ch'io vivo omai, perchè non moro.

STANZE
SOPRA UN' ESTASI
DI ALTA CONTEMPLAZIONE.

INTERCALARE.

Ntrai, ma dov' entrai non ſeppi, ed ivi
Rèſtai, nè ſapev' io, dove reſtaſſi,
Salendo ſopra la ſcienza tutta.

I.

Io dove entraſſi non ſapeva, e quando
Io mi vidi colà, (ma dove io foſſi
Saperlo non potea) gran coſe inteſi.
Ma quello non dirò ch'io là ſentii,
Perchè ſenza ſaperlo io mi reſtai,
Salendo ſopra la ſcienza tutta.

II.

Di pace, e di pietade
Scienza era perfetta
In alta solitudine profonda;
E la più retta via conobbi e vidi.
Ma tutto era sì cupo, e sì segreto,
Che quasi balbettando io mi restai,
Salendo sopra la scienza tutta.

III.

Io là restai, ma stupido cotanto,
Cotanto di me fuore,
E dalla bassa umanità lontano,
Che privo il senso mio restò di senso,
E lo spirito adorno
Di tale intendimento, e sì profondo,
Che intender non sapea
Ciò, che pure intendea,
Salendo sopra la scienza tutta.

IV.

E quanto in alto io più spiegava i vanni,
Meno intendea chi mi portasse, e dove.
Nube lucida insieme e tenebrosa Ex. 14. 20.
Mi rischiarava, & offuscava ancora.
A tale, che per essa
A intender e saper chi sale in alto,
Alfin senza saper egli rimane,
Salendo sopra la scienza tutta.

V.

Quel, cui di salir tanto è dato in sorte,
Ch'ei veramente a sì beato loco
Arrivi, altr' uom divien da quel, ch'egli era.
Più se medesmo non conosce, e quanto
Prima ei sapea, basso a lui sembra e vile;
E in lui questa novella
Scienza in guisa cresce,

Ch'ei

Ch' ei d'un saper senza saper è pieno,
Salendo sopra la scienza tutta.

VI.

Questo saper senza saper cotanto
Puote, che tutti speculando i saggi
Comprender nol potran, nè vincer mai.
Però che uman saper non fia, che arrivi
A non intender quel, che pure intende,
Salendo sopra la scienza tutta.

VII.

Di questo saper sommo è tale il pregio,
Ch' arte non v' è, non v' è scienza mai,
Che comprender lo possa; e sol colui,
Che se medesmo vince, e d'un sapere
Senza saper s' invoglia, alfin l'ottiene,
Salendo sopra la scienza tutta.

VIII.

Questa somma scienza e che mai sia,
Se udir volete, è solo innabissare
L'Alma con un altissimo pensiero
Nella Divina, & infinita essenza.
Di sua pietosa alma bontade è dono,
Che l'uom rimanga, senza intender nulla,
Salendo sopra la scienza tutta.

ALTRE STANZE
SOPRA IL MEDESIMO SUGGETTO.

INTERCALARE.

A dolce violenza a forza tratto,
Di speranza su l'ale
Io tanto alto salii,
Che della stessa preda io feci preda.

I.

Perchè preda sì bella io far potessi,

Die-

Dietro questo divino impeto e forte
Volar tant' alto mi convenne, ch' io
Di vista altrui mi tolsi.
Pur con tutto il poter, che mi traea,
Il mio volo restò languido e frale:
Ma tal mi diè soccorso, e lena Amore,
Che della stessa preda io feci preda.

II.

Quanto più alto io dispiegava il volo,
Più la luce mancava agli occhi miei.
La più forte rapina al buio, e in folta
Caligine profonda avvolto fei.
Ma perchè sol d' Amor era quel grande
Impeto rapitor, che mi spingea
A spiccar alla cieca oscuro un salto;
M' alzai quindi tant' alto,
Che della stessa preda feci preda.

III.

In strana guisa io mille voli e mille
Con un volo passai,
Perchè quella gentil, che'l Cielo infonde,
Dolce speranza e cara,
Nulla sperar mai puote,
Che non impetri a pieno.
Sol de la mia speranza
Quest' impeto amoroso era la meta,
E la speranza mia non fu delusa:
Perchè tant' alto Amor portommi, e trasse,
Che della stessa preda io feci preda.

IV.

Quanto a questo divino impeto il mio
Vol s' appressava, abbietto, e domo tanto,
Et abbattuto io rimaneva; allora
Dissi fra me: Chi vi sarà che a lui
Giunger vicino, ed afferrare il possa?

Onde

Onde reso a me vile,
Io m' abbassai cotanto,
Che della stessa preda io feci preda.

SPIEGAZIONE
DELLE COSE DIVINE.

INTERCALARE.

O senz' appoggio, e con appoggio insieme,
Vivendo in cupa e tenebrosa notte,
Fra me languisco, e mi consumo, e sfaccio.

I.

L' Anima mia, da le create cose
Libera e sciolta, si solleva sopra
Se stessa, e il Mondo, e in una dolce vita
Al solo suo Signor fedel s' appoggia.
Onde si potrà dir, che sovra ogni altro
Mondan tesoro io solo apprezzo e stimo,
Ch' ora l' Anima mia si trovi, e viva
E senz' appoggio, e con appoggio insieme.

II.

E benchè in questa mortal vita io soffra
Ombre cieche, atra notte, e folti orrori,
Non m' è sì grave il mal, perchè se manco
Di luce, almen vita celeste io meno.
Di tal vita l' Amor, quanto è più cieco,
Più tien l' Anima avvinta, onde gioisca,
Vivendo in cupa e tenebrosa notte.

III.

Tal opra in me l' Amor, dacchè il conobbi,
Che d' un sapore, tutto o male o bene
In me condisce, e l' Alma in se trasforma,
E nella cara sua fiamma soave,
Che ratta nel mio core arder sentendo,

On-

Onde più nulla in me di me non resti,
Tutto languisco, e mi consumo, e sfaccio.

ALTRA SPIEGAZIONE
DELLE COSE DIVINE.
INTERCALARE.

Uanta al mondo è beltà,
Esser non può che me rapisca a me,
Se non un non so che,
Che sol s'ottiene per beata sorte.

I.

Il dolce di quel ben, ch'è dentro i suoi
Limiti angusti imprigionato e stretto,
Appagar non può mai; bensì le nostre
Voglie ora stanca, ora corrompe il gusto.
Così fra quanto dolce al mondo è mai,
Nulla esser può, che me rapisca a me,
Se non un non so che,
Che sol s'ottiene per beata sorte.

II.

Il generoso cor mai non s'arresta
Colà, donde varcare e salir puossi,
Ma sempre ad ardue cose aspira e tende.
Nulla satollo il rende, e tanto sale
Della Fede sull'ale,
Che gusta un non so che,
Che sol s'ottiene per beata sorte.

III.

Chi ferito d'Amor languisce e sviene,
A un tocco sol della Divina Essenza
D'ogni gusto primier tanto si spoglia,
Che ad ogn'altro diletto egli vien meno.
Tal cui la febbre ardente agita il sangue,

Le

Le vedute vivande abborre e ſprezza,
Bramoſo di guſtar un non ſo che,
Che ſol s' ottiene per beata ſorte.

IV.

Non ſia ſtupor, ſe tal ſi cangia il guſto,
Poichè di queſto mal tanto è diverſa
Dall' altre umane coſe la cagione,
Che tutto l' uomo aſſorbe, e ne fa un' altro;
E fa guſtare intanto un non ſo che,
Che ſol s' ottiene per beata ſorte.

V.

Se la Divinità con un ſol tocco
Per entro al core uman s' apre la via,
L' uman core, e'l voler ſolo eſſer puote
Nella Divinità contento e pago.
Ma perchè la ſua immenſa alma bellezza
Coll'occhio della Fè ſol ſi contempla;
Quindi l'uom guſta un certo non ſo che,
Che ſol s' ottiene per beata ſorte.

VI.

O devote d' Amore
Alme gentili e ſante,
Dite, d' un tale amante
Si dee ſentir dolore?
Non ſenſo, non palato
Alcuno in lui più reſta,
Per quanto l' ampia terra ha di creato.
Senza le antiche forme, e le figure
Appoggio non ha più, non ha più ſede,
Ov' egli fermi il piede;
Ma va quivi guſtando un non ſo che,
Che ſol s'ottiene per beata ſorte.

VII.

Nè già penſate, che l' interna parte,
Ch' è di pregio maggiore, e più s' apprezza,

Trovi gioia e piacer, trovi allegrezza
In ciò, che all'uman ſenſo aggrada e piace.
Sopra quanta beltate
Nella preſente, o nella ſcorſa etate
O ebbe il mondo, o avrà
Nel tempo, che verrà,
L'uom ſalendo, ivi guſta un non ſo che,
Che ſol s'ottiene per beata ſorte.

VIII.

A ricchezza maggior chiunque attende,
Più ſempre in quanto egli acquiſtar ſi crede,
Che in quanto ei già poſſiede,
Le cure ſue, le ſue fatiche ſpende.
Ond' io per più ſalire
Ogni voglia e deſire.
Drizzerò ſopra tutto a un non ſo che,
Che ſol s'ottiene per beata ſorte.

IX.

Per quel che 'l baſſo e frale
Senſo può qui comprendere,
Per quel che la mortale
Può noſtra mente intendere,
Benchè ſublime ſia,
Non mai l'Anima mia
Nè per grazia mortal, nè per beltà
Rapir ſi laſcierà.
Ma ſol da un non ſo che,
Che ſol s'ottiene per beata ſorte.

CAN-

CANZONE DELL' ANIMA

Che si rallegra di conoscer Dio per via di Fede.

INTERCALARE.

LA fonte ben io so, che scorre e stilla,
Benchè sia cieca notte, e folto orrore.

I.

Nascosa è quella eterna e viva fonte,
Ma ben veggo, e ben so, fra quali sponde
Scorrendo aggiri l'onde,
Benchè sia cieca notte e folto orrore.

II.

Qual sia l'origin sua non so, nè posso
Saperlo, poichè origine non tiene;
Ma so, che tutto indi deriva e viene,
Benchè sia cieca notte, e folto orrore.

III.

So, che nel mondo esser non può sì bella
Cosa, e che sitibondi Cielo e terra
Sol bevono da quella,
Benchè sia cieca notte, e folto orrore.

IV.

So, che termin non ha, che non ha fondo,
E chi varcar la possa
Non è nel nostro, o nel superno mondo,
Benchè sia cieca notte, e folto orrore.

V.

So, che scorre sì limpida, che oscura
Esser non puote, e da sua luce pura
A tutto il mondo ogni chiarezza viene,
Benchè sia cieca notte, e folto orrore.

VI.

So, che sì larghe e copiose vene

Diffonde ognor, che quell' umor eterno
Il Cielo bagna, la terra, e l' inferno,
Benchè sia cieca notte, e folto orrore.

VII.

Quella che nasce da sì bella fonte
Ineffabil corrente,
So, che piena è di forza alta e possente,
Benchè sia cieca notte, e folto orrore.

VIII.

So, che nascosa giace
Tal fonte inessicabile infinita
In questo vivo Pan per darci vita,
Benchè sia cieca notte, e folto orrore.

IX.

I mortali famelici qui chiama,
Ma fra tenebre oscure,
Per tutti saziar d' acque sì pure,
Benchè sia cieca notte, e folto orrore.

X.

Questa fonte immortal, che tanto io bramo,
Di questo vivo Pan nel bianco giro
Contemplo, adoro, e miro,
Benchè sia cieca notte, e folto orrore.

CANZONE DI CRISTO
E DELL' ANIMA.

I.

N Pastorel solingo e abbandonato,
Privo d'ogni piacer langue dolente;
Nella sua Pastorella egli la mente
Fissa tien sempre, e'l core,
Ch' assai pena d' Amore.

Non

II.

Non piange nò, perch' è d'Amor piagato,
Ch' a lui pena non è vedersi afflitto,
Sebbene ha il cor trafitto,
Ma piange nel pensar, ch' egli è obliato.

III.

Che solo nel pensar, ch' egli obliato
E' dall' oggetto amato,
In suol lontano tormentar si lascia.
Dove ogni cruda e dolorosa ambascia
Gli s' affolla d' intorno al mesto core,
Ch' assai pena d' Amore.

IV.

E dice il Pastorello: Ahi sventurato
Chi lunge dal mio amore in cieco oblio
Di veder non si cura il volto mio;
E non cerca il mio core,
Ch' assai pena d' Amore.

V.

Dopo gran tempo ei s' innalzò sul tronco
D'un' alta Pianta, ove sospeso aprio
Le belle braccia, e affissò ivi morio,
Aperto avendo il core,
Ch' assai pena d' Amore.

DICHIARAZIONE PRIMA

Sopra il Vangelo *In principio erat Verbum.*

DELLA SS. TRINITA'.

I.

Ra fin dal principio il Verbo eterno,
Era, & in Dio vivea,
In cui la sua felicitade immensa
Eguale possedea.

Lo

II.

Lo ſteſſo Verbo era lo ſteſſo Dio,
Principio ſi dicea,
E nel principio ſtava,
Era il principio, nè principio avea.

III.

Il medeſmo principio in tutto egli era,
Onde principio aver ei non potea.
Il Divin Verbo ha nome Figlio, ſempre
Originato, e non creato mai.

IV.

Fu dal principio ei concepito ſempre,
E ſempre il gran principio il concepia,
Sempre la ſua ſoſtanza eſſo gl'infonde,
E la ſteſſa ſoſtanza egli ſempr' ebbe.

V.

Tal del Figlio Divin la gloria immenſa,
L'immenſa gloria è pur, ch'era nel Padre.
Tutta la gloria pur nel Divin Figlio
Poſſiede il Padre, e poſſeduta ha ſempre.

VI.

Qual nell'Amato il deſioſo Amante
Uno con l'altro alberga, e vi riſiede,
E ognor ſarà concorde, anzi lo ſteſſo
Queſto Amor, che gli ſcalda, e in un gli annoda.

VII.

Con eguale poter, con gloria eguale
Fra l'uno e l'altro, e inſieme
Fra tutti loro per virtù d' Amore
Formanſi tre perſone, e un ſolo Amato.

VIII.

Un ſolo Amore fra lor tutte un ſolo
Amante d' eſſe producea; lo ſteſſo
E con l'Amante anco l'Amato: unita
Hanno fra loro Eſſenza, Amore, e vita.

L'eſ-

IX.

L'esser, che tre possiedono egualmente,
Ab eterno ciascun lo possedea;
E con immenso Amor chi lo possiede
E' da ciascuno unicamente amato.

X.

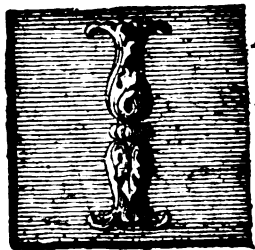
Di lor ciascuna è la medesma Essenza,
E questa sola insiem tutte le unia
Con ineffabil modo,
Che non dirò, nè si può dir qual sia.

XI.

Per questo infinit' essere, infinito
Ancora è quell' Amor, che li congiugne.
Aman tre Amanti, & è l' Amore un solo;
E l' Essenza, e l' Amor sono una cosa:
Che quanto più congiugne Amor, più tanto
Amor diventa, e più produce Amore.

DICHIARAZIONE SECONDA

Della comunicazione delle tre Divine Persone.

I.

IN quell' immenso & infinito Amore,
Che da due procedea,
Parlava al Figlio il Padre in questi detti,
Ripieni d' ineffabili diletti.

II.

Di sì profonda gioia
Quel divino parlar era cosperso,
Che nessun l' intendea;
Solo il Figlio godeva, e non altrui,
Però che solo apparteneva a lui.

III.

Per quanto capir puote
Bassa mente mortal, così dicea:

Fi-

Figlio ho gioia in te ſol, ſolo in te pace,
Fuor di tua compagnia nulla a me piace.
Se coſa v' è, che mi diletti e piaccia,
Altrove no, ma ſolo in te la voglio.
Quello è più caro a me,
Che più ſomiglia a te.

V.

Però quello, che in nulla è a te conforme,
In me nulla ritrova, ed in te ſolo
M'è ogni coſa gradita,
O della vita mia ſpirito e vita!

VI.

Della mia Sapienza, e del mio Lume
Il Lume tu, la ſapienza ſei.
Ritrovo in te di mia ſoſtanza iſteſſa,
E mi compiaccio aſſai, l'imago eſpreſſa.

VII.

Chiunque troverò,
Che t' ami, o Figlio, e che a te doni il core,
Me ſteſſo a lui darò,
E con lo ſteſſo amore,
Col quale io t' amo, o Figlio, io l' amerò.
L' Uom tal mercede avrà,
Se quello, ch' amo io tanto, egli amerà.

DICHIARAZIONE TERZA

DELLA CREAZIONE.

I.

Figlio, darti vorrei
Una Spoſa, che t' ami,
E di goder la noſtra compagnia
Per lo merito tuo poi degna ſia.

II.

E che noſco s' aſſida ad una menſa,

E del mio ſteſſo pan ſi nutra e cibi;
Onde conoſca i gran teſori immenſi,
Quegl' immenſi che vedo
Teſori in un tal Figlio, e in lui poſſiedo.

III.

E che amabile e grata a me ſi renda
Con la tua grazia, o Figlio, e leggiadria.
Il Padre sì dicea.
Queſto ben molto aggradirammi, o Padre,
Il Figlio riſpondea.

IV.

Alla fedele e cara
Spoſa, che mi darai,
Infonderò di mia chiarezza i rai,
Al cui vivo ſplendor ella diſcerna
Del Padre mio l' onnipotenza eterna;
E con eſſi comprenda,
Qual dall' Eſſenza tua l' Eſſenza io prenda.

V.

Nel braccio mio, nel mio grembo amoroſo
Appoggio avrà la Spoſa, avrà ripoſo,
E del tuo Santo Amore
La dolce fiamma accenderagli il core;
Ond' ella ſempre al Ciel la tua bontà
Con eterno diletto inalzerà.

DICHIARAZIONE QUARTA
PROSEGUE LA STESSA MATERIA.

I.

Acciaſi adunque, (il gran Padre allor diſſe.)
Che di tutto ben degno è l' Amor tuo.
E mentre sì dicea,
Ei l' Univerſo già creato avea.

II.

Con infinita Sapienza & arte
Magnifico Palagio
Eretto per la Sposa omai si vide,
Che in duo di ricche stanze un basso, un alto
Ordini si divide.

III.

Di cose innumerabili, ma tutte
In fra loro diverse
Del basso eran composte e variate,
E dell' alto fregiate.
Eran le stanze lucide e pompose
D' ammirabili pietre, e preziose.

IV.

Perchè la Sposa conoscesse a pieno
A qual eccelso Sposo era inalzata,
Vuol che nell' alto collocata sia
L' Angelica sublime Gerarchia.

V.

Ma la natura umana
Nel basso ordin ripose;
Però che questa era men pura e bella,
E assai minor virtute avea, che quella.

VI.

E se ben non è l' una eguale all' altra,
Onde ad ambe divisi eran gli alberghi;
Pur ambe insieme van formando il solo
Corpo dell' amorosa
Felicissima Sposa.

VII.

Dello Sposo comun lo stesso Amore
Una Sposa le rende.
Quella di gioia eterna in alto gode,
E lo Sposo possiede, e gli dà lode.

Que-

VIII.

Questa nel basso si nutrica e vive
Di Speranza soave,
E di Fede costante,
Che le infonde nel cor lo Sposo amante.
Il qual le dice ognor: Tempo ben fia,
Che grande ti farà la virtù mia.

IX.

E le promette, che'l suo basso stato
Egli alzerà cotanto,
E verseralle in grembo
Tanti e sì ricchi fregi,
Che nessuno fia più, che la dispregi.

X.

E che simile in tutto
A lei farassi egli medesmo un giorno;
E che seco vivrà,
E seco abiterà.

XI.

E che quello, ch'è Dio, sarebbe un Uomo,
E che quello, ch'Uom'è, sarebbe un Dio;
E ch'ei vivrà con gli Uomini mortali,
E con lor prenderà
Cibo e bevanda ad una stessa mensa.

XII.

E che da lor non mai
Esser vorrà lontan, ma che con essi
Egli comune avrà sempre il soggiorno,
Infin che questo nubiloso e scuro
Secolo si consumi,
E sol resti il futuro.

XIII.

Allora il tempo fia,
Che della santa eterna melodia
Godranno insieme i teneri concenti;

E che starassi in festa a tutti inante
Egli, che il capo è della Sposa amante.

XIV.

A cui le membra tutte
Congiunte accoppierà de' pii, de' giusti,
De' pii, de' giusti, onde si forma il corpo
Della Sposa diletta,
A lui con nodo eterno avvinta e stretta.

XV.

Nelle braccia, e nel sen teneramente
La Sposa accoglierà, ma più nel core,
E l' amerà con infinito Amore;
E così lei con le sue membra sante
Condurrà seco unita al Padre avante.

XVI.

Di quella stessa inenarrabil gioia
Ella ivi godrà sempre, onde Dio gode,
Della gioia, onde gode il Padre, e il Figlio,
E quello che ab eterno
D'ambo uniti procede Amor superno.

XVII.

L'uno nell' altro vive,
E tal sarà la Sposa,
Che assorta in quel gran mar, che non ha lido,
Lungi da tempo, o morte,
Vivrà vita divina a Dio consorte.

DICHIARAZIONE QUINTA
DEI DESIDERJ DE' SANTI PADRI.

I.

Uella speranza cara,
Che a vecchj Padri in sen piovea dall' alto
Della tardanza amara,
E di sì lungo affanno

Al-

Alleggeriva il danno.

II.

Ma perchè più crescea
Il desio di goder lo Sposo amato,
E perchè lunga e tarda era là spene,
Sempre crescean le pene.

III.

Onde con voti ardenti,
Con sospiri cocenti,
E con languide e pie
Amorose agonie,
E con lagrime amare,
Da gemiti interrotte,
Lo pregavano sempre e giorno e notte.

IV.

Ch'egli volesse al fine
Non più lor differire il gran diletto
Di fargli suoi compagni. Altri fra loro
Dicono: O se à miei giorni il Ciel volesse,
Ch'un sì dolce piacer a noi scendesse!

V.

Altri dicean: Signor, chi promettesti
Giù dai Regni celesti
Mandare, alfin deh manda.
Ed altri poscia: o s'ei
Questi Cieli rompesse, io pur vedrei

VI.

Con queste luci mie, ch'egli discende;
Allora sarian paghi i miei desiri,
Cesserian i miei pianti, i miei sospiri.
O voi nubi dall'alto omai piovete.
O Cielo e tu lo manda,
Che la terra il dimanda.

VII.

S'apra la terra al fine,

Che

Che lappole produce, e stecchi, e spine;
E quel vago germogli, e divin fiore,
Onde avrà tanto onore.

VIII.

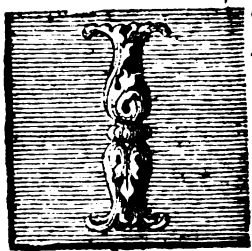
Altri v'è poi che dice: O fortunato
Quegli che viverà
In sì felice età,
Etate, ond'egli a Dio veder sia giunto,
E co' suoi occhi lo vagheggi appunto,

IX.

E con sue mani il tratti, e seco stia,
E seco andar sia degno,
E goder degli altissimi, ma veri,
Che allor rivelerà, Santi Misteri.

DICHIARAZIONE SESTA

PROSEGUE LA STESSA MATERIA.

I.

IN queste ed altre accese brame e voti
Già lunga serie d'anni
Era trascorsa; ma l'estrema etade
Quando alfin giunse, a tutti allor nel core
Con più vampe sorgea l'antico ardore.

II.

Allora il vecchio Simeon di calde
Ardentissime brame s'accendea;
E spesso a Dio mandava accesi prieghi,
Che quel giorno mirar non gli si nieghi.

III.

E degno fu, che rispondesse a lui
Il Divin Spirto, e che sicuro il fesse
Con salde inviolabili promesse,
Che lui dall'uman peso il colpo forte
Non scioglieria di morte;

Pria

IV.

Pria ch' ei potesse rimirar la vita
Piover dall' alto, e scendere
In questa oscura valle;
E ch' ei vedrebbe la divina faccia,
E accolto avrebbe Dio nelle sue braccia.
E in dolce alterno amor seco Dio stesso
Si strigneria con amoroso amplesso.

DICHIARAZIONE SETTIMA

DELL' INCARNAZIONE.

I.

Giacchè lo stabilito
Tempo eletto era giunto, in cui la Sposa
Redimersi dovea
Dalla catena rea
Di quella, in ch' era, servitù penosa:

II.

La Sposa, che vivea soggetta a quella
Inviolabil legge, che sul monte
Dal Padre ebbe Mosè,
Ed esso a lei poi diè:
Di tenero amor pieni i lumi fisse
Nel Figlio il Divin Padre, e così disse.

III.

Già vedi, o Figlio, che la Sposa amata
Conforme alla tua imago avea creata.
In quel però dov' ella a te somiglia,
Tu più da lei non brami,
Ma teco più conviene, e tu più l' ami.

IV.

Pur nella carne fral molto è diversa
Dalla tua semplicissima natura.
Ma in un amor, che con perfetta e pura

Fiam-

Fiamma tra due s' accende
Chiedesi questa legge;

V.

Che sia conforme in tutto e somigliante
All' Amato l' Amante;
Poichè fra duo simili amor s' avanza,
E madre è del piacer la somiglianza.

VI.

E l' Amor, e'l piacer sicuramente
Nella tua cara Sposa
Fia più intenso e cocente,
Se nella carne frale,
Onde vestita ell' è,
Simil vedratti a se.

VII.

Nel tuo volere il mio voler s' appaga,
Il Figlio rispondea.
Da te sol riconosco
Tutta la gloria mia,
Ed è tua volontà, che tale io sia.

VIII.

Quella mirabil opra
A me compir convien, che tu, gran Padre,
Disponesti qua sopra;
Che così tua bontà
Più luminosa al mondo apparirà.

IX.

Ad esso splenderà tua gran Potenza,
Giustizia, e Sapienza.
Di tua beltà e dolcezza,
E del sovrano impero
Io rivelando andrò per tutto il mondo
L' arcano incomprensibile e profondo.

X.

In traccia sempre andrò della mia Sposa.

So-

Sopra gli omeri miei vo tutto il peso
Prender di sue fatiche,
De' suoi travagli, e di sue pene antiche.

XI.

Anzi perchè ella sorga a nuova vita,
Per lei fra mille pene io vo morire;
E lei fuori traendo,
Dall' atro lago orrendo
Della vorago oscura,
A te la renderò più bella e pura.

DICHIARAZIONE OTTAVA

PROSEGUE LA STESSA MATERIA.

I.

ALlor da i Chori de' celesti Spirti
A se chiamò l'Arcangel, che tra primi
Era il secondo, e Gabriello ha nome.
E verso la magione indi l'invia
Di Verginella umil, detta Maria.

II.

Col suo consenso allora
L'ineffabil mistero si facea;
E la Divina Triade nel casto
Virgineo grembo angusto
Vestia d'umana carne il Verbo augusto.

III.

E se ben tre fan la grand' opra, pure
In un solo si fea,
E incarnato rimase il Verbo eterno,
Ch'è Dio, che Dio fu sempre, e sempre fia,
Nelle viscere intatte di Maria.

IV.

Così quel, che ab eterno avea sol Padre,
Ora nel tempo ha Madre;

Ma non con la comune usata sorte,
Con cui pria delle fasce
L' Uomo dell' uom si concepisce, e nasce:

V.

Che dalle intatte viscere materne
La sola umana spoglia ei ricevea;
Onde Figlio di Dio,
E ancor Figlio dell' uomo si dicea.

DICHIARAZIONE NONA

DEL NASCIMENTO DEL VERBO.

I.

GIà che 'l tempo era giunto, in cui dovea
Sceso dal Ciel superno
Nascere, e al basso mondo
Non più restar nascoso,
A guisa d' uno Sposo
Dal suo Talamo usciva il Verbo eterno,

II.

Alla sua Sposa avvinto,
E lei portando fra le braccia amanti.
Ma la madre amorosa,
Che tremante il vedea,
In povero presepio il riponea

III.

Tra due rozzi Animali,
A sorte in quello speco allora accolti.
L' aer notturno risuonava intanto
E di terreno, e di celeste canto,
Che da Pastori festeggianti uscia,
E da sovrana Angelica armonia.

IV.

Celebravan così la terra, e'l Cielo
Fra musici concenti

L'

L'alte nozze beate,
Che si fean tra que' due; ma sovra il vile
D'ispido fien coverto aspro covile
Con gemiti, e con pianti
Dio rispondeva a i canti.

V.

Le gioie erano queste,
E le giulive feste,
Che nelle nozze sue godea la Sposa.
E la madre affannosa
In gran dolor si stava,
Perchè, cangiando sorte, ella mirava

VI.

Il divin gaudio all' uom converso, e intanto
A Dio passar dell'uomo il duolo, e il pianto;
Lo che pria sì diviso era, e lontano
Dall' essere divino, e dall' umano.

DICHIARAZIONE DECIMA
SOPRA IL SALMO:
SUPER FLUMINA BABYLONIS.

I.

LA faccia impallidito, umido i lumi,
De' Babilonii fiumi
Io mi sedea su le nimiche sponde,
E novi umor dava il mio pianto all' onde.

II.

E di te rammentando,
O Sionne a me tanto amata e cara,
Le antiche gioie, & i passati onori,
Vie più mi trafiggean l' afflitta mente
Di tuo stato presente
Gli scorni, & i dolori.

 Tut-

III.

Tutti deposi i fregi, e i lieti panni,
E sol d' amare doglie
Lugubri infausti indicj
Nere mi cinsi al sen funeste spoglie;
E d' una verde salce al ramo appesi
I musicali arnesi.

IV.

Ivi muti pendean, e li serbava
Per quel, ch' in te sperava.
Qui mi pungea, qui mi feriva Amore,
E fuor del sen qui mi traeva il core.

V.

Così trafitto il seno,
Pregando il vo, ch' egli m' uccida almeno.
Già sentivo abbruciarmi, e non sapendo,
Ove trovar più loco
In mezzo mi gettai del suo bel foco.

VI.

L' incauta farfalletta
Io già scusando allora,
Che volando si getta
In mezzo a quell' ardor, che la divora.
In me, lasso, io moria;
E nella doglia rea,
A te pensando, in te respiro avea.

VII.

In me per tua cagion io mi moria,
E poscia mi sentia,
Entro l' afflitta salma
Per te ritornar l' alma;
Che del tuo ben passato
La memoria gradita
In un mi dava, e mi togliea la vita.

Il

VIII.

Il barbaro ſtranier che fra catene
Avvinto mi tenea, delle mie pene
Inſultando godea,
E da me richiedea
I concenti giulivi,
Che da giovani, e donne
Ne' fortunati tempi udia Sionne.

IX.

Uno degl' Inni tuoi,
Quali in Sion cantavi, or canta a noi,
E l' udir ne ſia dato,
Qual ſuon giocondo e grato
Il tuo plettro rendea.
Io meſto riſpondea:
Come in ſuolo ſtranier, dove ora tanti
Io ſpargo per Sion ſoſpiri e pianti,

X.

Il gaudio canterò,
Che in Sionne reſtò?
S' or cantaſſi, ben io
Avrei la mia Sion poſta in oblio.

XI.

Queſta lingua, ond' io parlo, iſtupidita
Fra denti mi ſi annodi, e inaridita
Ver le fauci la voce egra s' arretri,
Prima che, o Patria mia,
Oblio di te mi prenda, ovunque io ſia.

XII.

Pe' verdi Aſſiri boſchi, ove or dimoro,
Della natia virtude
Reſtino le mie mani orbe ed ignude;
Ond' io rimanga inetto
All' arte, ch' era il mio maggior diletto:

Se

XIII.

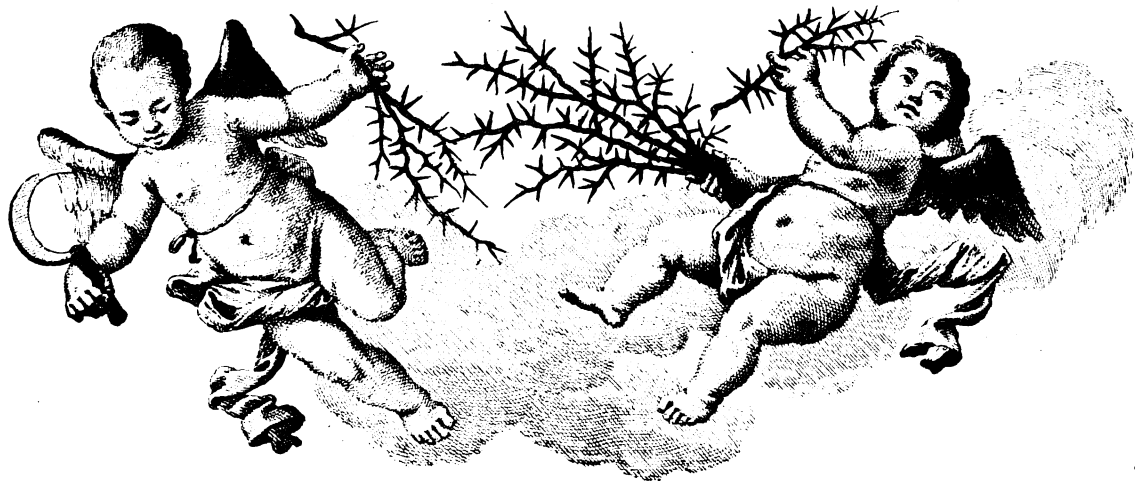
Se di te, fin ch' io spiri aure di vita,
Cara Gerusalem, fia ch' io mi scorde,
Qualor il canto accoppio
All' armonia, che tanto a me piacea.
E se sola di tutti i piacer miei
Unica meta, o mia Sion, non sei.

XIV.

Misera e sventurata
Della rea Babilonia o figlia ingrata,
Quegli è felice, in cui
Io posi ognor mia speme.
Ei già la pena orribile e funesta,
Che di tua man ti fabricasti, appresta.

XV.

Egli i tuoi pargoletti
Unir vedrassi, e me con essi ancora,
Per quel pianto, ch' io sparsi entro i tuoi tetti,
Fin ch' ivi fei dimora,
A quella Pietra eletta,
Che Cristo un dì fia detta;
Per cui seguir fin al celeste albergo
A te rivolsi fuggitivo il tergo.

Il Fine delle Poesie.

TRAT-

TRATTATO DELLE SPINE
DELLO SPIRITO
DIVISO IN OTTO COLLOQUJ
FRA GESU' CRISTO SPOSO
E L'ANIMA SPOSA,

In cui si danno salutevoli avvisi a discernere e conoscere i più intimi sentimenti, ed affetti, e le più fine imperfezioni dell' Anima per camminare senza l'impedimento loro al più sublime grado della Contemplazione e perfezione Evangelica.

SCRITTO PER UNA MONACA CARMELITANA SCALZA

DAL BEATO PADRE

S. GIOVANNI DELLA CROCE,

E per la prima volta tradotto dalla Lingua Spagnuola nella Italiana.

COLLOQUIO PRIMO.

Come si deve l'Anima regolare fra le angustie e le delizie, e qual differenza vi sia fra gli affetti spirituali ed i sensibili.

ARGOMENTO.

INsegna come si deve l'Anima regolare tra le angustie e le delizie, non attristandosi in quelle, nè soverchiamente rallegrandosi in queste. Per maggior chiarezza distingue due sorti di allegrezza e di tristezza; una spirituale, che nasce dall' intelletto e dalla volontà, e dice che non deve questa aver modo nè termine assegnato. L'altra poi allegrezza e tristezza sensibile, che dall'appetito sensitivo procedono, devon essere limitate e moderate; perchè senza questa moderazione sono all'Anima di gran danno: volendo il Signore, che le sue Spose patiscano molto in questa vita.

I. *Sposa.* Esidero grandemente di sapere, mio Sposo e Signore, ciò ch'io mi debba fare fra le angustie e delizie, che tratto tratto io provo; temendo egualmente di offendervi colla disordinata tristezza, come con la vana letizia.

2. *Sposo*. Se tu sempre avessi questo timore, nè di esso ti dimenticassi giammai, non daresti negli estremi nè in rallegrarti nè in contristarti; poichè sì nell' uno che nell'altro saresti temperata e modesta: e quindi per la via di mezzo cammineresti sicura, non recandoti molta tristezza gli affanni, nè molta gioia prendendoti nel tempo delle grazie; avvegnachè io soglio offendermi di tali eccessi.

3. *Sposa*. Ma come, o Signore, mi dite ch'io usi moderazione in rallegrarmi, se non la posso avere in amarvi; poichè alla misura dell'amore sentesi pure il godimento? e come devo moderarmi nella mia tristezza, se non la posso frenare in dolermi del peccato contro di voi commesso?

4. *Sposo*. Per risponderti a quel che proponi devi sapere, o mia Sposa, che

 v'ha

v'ha un'allegrezza ed un godimento spirituale, che nasce dal medesimo atto d'intendere e di amar Dio. Ora non devi di questa allegrezza e gioia spiegare la moderazione che ti suggerisco; quando piuttosto, se ben si considera, non deve aver modo alcuno questa allegrezza, la quale vie più perfeziona lo stesso atto d'intendere e d'amare; e questo più perfetto essendo, rende tale eziandio l'allegrezza, e segue la cosa a vicenda, l'uno per mezzo dell'altro perfezionandosi, finchè diviene l'Anima un Cherubino nell'intendere, ed un acceso Serafino nell'amare e godere. V'è pure la spirituale tristezza, che proviene dal medesimo atto di penetrare e di abborrire la bruttezza del peccato contro di me commesso; e nè tampoco di questa tristezza devi intendere la moderazione da me ricordata, dovendo essere senza modo anche questa, la quale similmente rende perfetto l'atto d'intendere e di abborrire la colpa, e quand'esso è più perfetto, lo è del pari la tristezza, e perfezionandosi l'un l'altro, si danno il cambio, siccome dell'amore ti dissi.

5. V'è poi un'altra allegrezza sensibile, che infonde Iddio, e ridonda e discende nella immaginazione e nel sensitivo appetito del piacere e dell'allegrezza, che risiede nella volontà: come nella mia Trasfigurazione avvenne, [1] in cui al mio corpo il contento e la gloria dell'Anima mia comunicai. Ora questa sensibile allegrezza dilata il cuore, accende la faccia, e fa piagnere di gioia; e questa è quella che ti dico di moderare, perchè dall'altra spirituale è molto diversa, ed a tal segno aliena, e le fa tanta guerra, e sì le contraddice, che se dietro ad essa ti si perdono la immaginazione e l'appetito, acceca l'intelletto, e fa instupidire la volontà, e si riman l'Anima trasformata in carne, e divien simile ai giumenti selvaggi, prorompendo in risa sconcie e sconcertate, e dicendo delle sciocchezze, che l'ignorante volgo tiene per cose sovrannaturali, e son pazzie.

6. V'è un'altra sensibile tristezza, che vien da Dio, e ridonda e scorre nella immaginazione e nel sensitivo appetito della tristezza, che ha il seggio nella volontà, la quale tristezza angustia il cuore, e fa che si metton lagrime e sospiri. Ora questa sensibile tristezza è quella che ti dico di moderare; perchè dall'altra spirituale tristezza è similmente assai diversa, e la combatte, e se le oppone in tal maniera, che soverchia essendo, toglie la luce all'intelletto e la ragione alla volontà, come fece l'altra disordinata allegrezza; e da qui ne viene, che molti fanno azioni da disperati, ed al pari di Giuda si uccidono: [2] di modo che siccome questa allegrezza e tristezza sensibile è molto buona, se moderata, così è pestilenziosa, se non si raffrena.

7. *Sposa*. O Gesù mio Sposo, come si compiace l'Anima mia di udire queste verità. Ma ditemi, quando una tale allegrezza non deriva dall'amarvi, nè la tristezza dall'avervi offeso, si bene da qualche altro non so che, che debbo io fare?

8. *Sposo*. O tu sembri pur d'essere nello spirito bambina, poichè ti spaventi dove non c'è ragione, e ti rallegri di cose leggiere al pari dell'aura. Se finisco or ora di dirti, che ti moderi anche quando non è senza fondamento la mestizia e la consolazione, quanto più ciò devi fare, allorchè non ha motivo o cagione nè l'una nè l'altra.

Sposa. Ormai son persuasa anche di questo, ma la cosa non dipende molto dal mio arbitrio.

9. *Sposo*. Se addunque non è in tua mano, fa di necessità virtù; perchè io pure concedo facoltà ai Demonj, sebbene fino a un certo segno e con misura, di affliggere, e tentare, e provar le mie Spose, come se fossero un nuovo Giobbe, [3] onde si conoscano, e si umilino, e si esercitino nella pazienza, che a detto del mio Apostolo [4] è figliuola della Carità. Imperciocchè già sai, che nella mia missione per lo mondo predicai

[1] *Luce* 9. 29. [2] *Matth.* 27. 5. [3] *Jobi* 1. *per tot.* [4] *ad Cor.* 13. 4.

dicai non vi essere Carità maggiore di quella, onde si patisce per la persona amata fino a dar per essa, accadendo, la vita, come io feci: [1] poichè ciascuno sa goder delle grazie, ed assaggiar gusti e diletti per amore del suo Caro; laddove il bere l'amaro calice delle angustie ed afflizioni interiori ed esteriori per lo medesimo fine pochi lo fanno: e fra questi tu devi annoverarti. O ben avventurati coloro, [2] che sono affamati e sitibondi di patire travagli, tentazioni, ed affanni per mio amore; poichè saranno essi satolli di questo cibo e di questa bevanda del Cielo, che a me diede il mio Padre, [3] e che per più d'una testimonianza del mio Apostolo [4] non si dà ai bambini nella virtù, ma agli uomini in essa cresciuti!

10. Crebbe il fanciullino, dice la Scrittura, [5] e lo svezzarono, ed Abramo fece un magnifico convito nel giorno, in cui lo staccarono dalle poppe. Di maniera che ai proficienti si leva il latte dei gusti e delle consolazioni, e si porge loro il cibo de' travagli e delle angustie; nel qual giorno si fa festa, e non si piagne, come tu pensi, nella mia Corte Celeste. Non mi vedi nell' Apocalissi [6] colle poppe d'una cintola d'oro fasciate? Nè ti rechi stupore il vedermi fasciato sul petto, e non alla cintura, e d'una cintola d'oro e non di ferro. Finisci di capire, che l'amor che ti porto, e il vederti già cresciuta (quantunque tu non lo intenda, nè d'intenderlo ti convenga) fanno ch'io mi fasci il petto delle mie consolazioni.

11. Nè questo si è già un abborrirti, come ti avvisi che sia, poichè io correggo ed affliggo i miei Diletti. [7] Che se le angustie e le pene fossero colpe e se il sentire fosse consentire, e se l'intendere fosse amare, e il soffrir dolori fosse godere; allora faresti bene a dubitare, s'io sono adirato con te, quando ti trovi in un mar di pene, e di affanni, e di varie e vane fantasie. Ma la cosa non va così, essendovi maggior differenza dalla pena alla colpa, e dal sentire al consentire, e dall'intendere al volere, che dal Cielo alla terra; poichè questo non è senza colpa ed offesa mia, e quello sì, anzi è argomento di merito, se con pazienza e umiltà si sopporti; e poichè io mi compiaccio del primo, e del secondo mi offendo. Per la qual cosa mal fai ad affliggerti di quel che mi è grato.

12. Rifletti che tanto eran Angeli quelli che per la scala di Giacobbe scendeano, [8] come gli altri che vi salivano; e lo stesso avviene alle mie Spose, che ora umilio con travagli, ora con grazie innalzo, e quando colla mia lontananza le rattristo, e quando le rallegro colla presenza. Vorresti esser tu sempre da nozze? [9] Pensa dunque, che non è ciò possibile in questa vita di penitenza, ma nell' altra sola di Gloria. Ti sembra ben fatto volere che sia l'esilio Patria, e il carcere di miseria un Paradiso di piaceri? No certamente, nè ti avvisar d'essere da più del mio Apostolo, [10] a cui, perchè fra le grazie non insuperbisse, diedi quello stimolo di carne, che Angelo di Satana appellò, dal quale afflitto era ed angustiato fino a chiedermi più d'una volta, ch'io glielo togliessi, e pur non volli; poichè le virtù della pazienza, e della umiltà, e della Carità si perfezionano nella fornace dei travagli e delle afflizioni.

13. Nè mi opporre, che non sai se così segua in te, ma che piuttosto paventi, se per avventura questo non fosse un cominciare a soffrire le pene dell' Inferno, che ti sta preparato. Scaccia da te un tal pensiero, o mia Sposa, perchè tu non sei per mia bontà e misericordia consapevole d'alcun peccato mortale. Sai in chi ha luogo questo timore? Nelle Anime che sentendosi in grandi angustie, vivono eziandio in attual peccato mortale. Nè mi dire, che tu in esso forse vi sei; mentre a chi fa quanto è in sua mano, io non nego la mia Grazia. E ciò tu l'hai fatto, e secondo le tue forze moltissime volte fatto: cioè

[1] *Johann.* 15. 13. [2] *Matth.* 5. 6. [3] *Johann.* 18. 11. [4] 1. *ad Cor.* 3. 1. [5] *Gen.* 21. 8. [6] *Apoc.* 1. 13. [7] *Ibid.* 3. 19. [8] *Gen.* 28. 12. [9] *Prov.* 18. 23. [10] 2. *ad Cor.* 12. 7.

cioè pensare ai tuoi peccati, e di essi dolerti, ed ai Sacramenti accostarti.

14. Concludo dicendo, che se non fanno in te breccia queste verità, giudicandoti per indegna delle tribolazioni, argomento è che sei piena di appetiti e di amor proprio, i quali non ti lasciano scorgere la luce di queste verità, nè desiderarle, nè amarle. Prendi il mio consiglio, e proponi fermamente di prendere nell' avvenire l'amaro per dolce e il dolce per amaro, e vedrai quanta gran pace te ne seguirà. Spera di più la luce, quando in tenebre vivi, ed aspetta le tenebre, quando sei dalla luce attorniata; poichè vedi per esperienza, che ti succede il medesimo, che al mio amico Giobbe succedette. Ed infatti io lo faccio provare a' miei amici ed alle mie Spose, dandomi loro per qualche tempo a vedere, e per qualche altro spazio da loro allontanandomi; acciocchè con questo mezzo si fondino in umiltà, e col primo si accendano d'amore, che sono le due cose, che in esse più amo, e di cui ho maggior gelosia, come in te medesima, se pur ci vuoi riflettere, l'avrai conosciuto.

COLLOQUIO SECONDO,

In cui si riassume e si dichiara meglio il primo.

ARGOMENTO.

Distingue il diletto o godimento sensibile dal diletto o godimento spirituale, e dice che si deve moderare il primo, e l'altro no. Soggiugne che il sensibile è un cibo da bambini, e lo spirituale da uomini, e quali virtù sono cibi solidi e virili, e qual sia l'orazione di raccoglimento: la preferisce alla meditazione, e raccomanda che si stimi assai, avvertendo che non si mantiene, fuorchè nella solitudine e nel ritiro dalle creature.

1. *Sposa*. DEsidero ardentemente, o Signore, che in poche parole tutte le sopraddette cose ripigli; perchè così io meglio le intenda, e di esse mi ricordi, essendo io assai fievole di memoria.

2. *Sposo*. Tutto quel che sin quì ti ho detto si riassume in quattro parole, che pur sovente nella orazione e negli esercizj di spirito ti faccio sentire, e sono: diletto e godimento sensibile, diletto e godimento spirituale, cibo da fanciulli, e cibo da uomini. Quantunque poi siansi abbastanza questi quattro punti per l'addietro dichiarati, acciocchè meglio tu li comprenda, voglio avvisarti che ti guardi da un errore, in cui sogliono le persone rozze e di poca mente cadere, anzi non poche fiate valentuomini e filosofi; cioè nel confondere e prendere per la medesima cosa il diletto spirituale e il sensibile, o almeno se ciò non fanno, bene spesso s'ingannano in giudicare il sensibile, come se fosse spirituale. La prima conseguenza, che da ciò ne viene, si è, che non moderando il godimento sensibile, danno in grandi sciocchezze, perchè attizza il Demonio a suo potere questo affetto.

3. Ne segue in secondo luogo di prendere una falsa regola e misura, onde giudicare della bontà e malizia delle proprie buone azioni morali. Conciosiachè devi sapere, che in buona moral filosofia la bontà e la malizia delle opere vostre principalmente consiste nella volontà. Ora per conoscere se questa volontà è buona o malvagia, devesi riguardare più che ad altro al fine, il quale si è quella cosa, in cui si accheta e trova stabilimento e riposo la volontà; ed a questo riposo e quiete io do il nome di piacere e godimento spirituale, da cui si giudicano gli atti vostri buoni o cattivi, per modo che se il vostro piacere è d'una cosa buona, l'atto è buono, e se d'una malvagia, è malvagio.

4. Quindì è ch'io do questo diletto spirituale della volontà per regola e quasi per una squadra della bontà o ma-

malizia delle vostre azioni morali, e non già il sensibil diletto del vostro appetito e dei sensi, come divisano i rozzi ignoranti, i quali pigliano per norma dell' opre loro questo sensibil piacere, e quelle giudicano buone e di molto pregio, che con esso vanno accompagnate, e quelle, cui manca, di niun valore. Così l'orazione, che non produce giubilo ed esultazione di cuore, l'ubbidienza, la disciplina, la Confessione, la Comunione, e quant' altro di bene fanno, se di questo diletto ed allegrezza sensibile è privo, va nel giudizio loro come perduto, e non conta nulla.

5. E pure non è così, perchè non è questo diletto, ripiglio, la regola, sì bene lo spirituale; ed esso, attendi bene per non prendere abbaglio, esso non si riduce ai soprassalti di cuore, nè al sospirare, o al ridere di allegrezza; poichè tutto ciò appartiene al sensibile diletto, che per ispirituale tengono gl' ignoranti. Pondera dunque bene, che il piacere spirituale non è altro se non che una quiete della volontà nella cosa che attualmente ama: questo si è il vero diletto di spirito, e non già le altre immaginazioni e gli altri sentimenti del vostro appetito e dei sensi.

6. E' bensì vero, che il sensitivo godimento, purchè sia moderato, serve allo spirituale d'aiuto; e perciò non operano bene coloro, che vogliono fuggire affatto nelle loro buone azioni questo diletto e sensibil piacere, dicendo che non è posto in esso tutto l'affare. Usa per tanto il freno della discrezione e prudenza, approfittandoti delle cose, come si deve.

7. *Sposa*. Mi appaga tutto ciò e m' illumina, o mio Signore; ma udendovi ragionare di questo diletto, e della quiete, e del riposo della volontà, tanto degno d' essere amato, poichè egli è sì prezioso e sicuro; da un tale ragionamento son venuta ad intendere la grazia, che senza meritarla io o conoscerla nella mia orazione mi avete fatta. Imperciocchè m' avveggo, che d' ordinario consiste la mia orazione in questa quiete, e nel piacere e godimento della volontà in voi senza strepito d' altre varie considerazioni e pensieri, i quali talora più mi disturbano, che non mi aiutano; poichè io sento in Fede più altamente di voi, o mio Sposo, che quanto mi può suggerire l' umana ragione, e gli Angioli stessi, e tutte l' altre creature del Cielo e della terra.

8. *Sposo*. Io già sapeva, che tu camminavi per questa strada di raccoglimento, di quiete, e di piacere in me, senza farne quel pregio che meritava; e mi piaceva di vederti sollecita, se fosse quello tempo gittato, mentre non formavi molte considerazioni e meditazioni, come altre fiate, e come ti vien detto che molti ne formano. Non ti cada per l' avvenire in pensiero di affannarti intorno a ciò, che rallegrar ti dovrebbe; perchè oltre ogni comparazione è migliore del meditare e del discorrere coll' intelletto questa orazione di raccoglimento e di quiete: essendo la meditazione una via a quella di quiete. Questo è il sonno e il riposo, che con tanta cura alle mie Spose io custodisco, e quando l'anno, scongiuro le figliuole di Gerusalemme (che sono i pensieri e il discorso) per le Capre [1] ed i Cervi delle campagne a non inquietare e destare la mia Diletta, sin a tanto ch' ella non voglia.

9. Una tal quiete, e pace, e un tal riposo non si gode meglio nè si serba che in solitudine, e perciò, se ben vi rifletti, hai da me ricevuta un' altra singolarissima grazia, che si è una perpetua brama di fuggire la comunicazione colle creature, comecche siano sante, e di raccoglierti meco a solo in solitudine; poichè da dovero non mai sei meglio accompagnata, che quando ti trovi sola con me. Guardati con cautela che di te non si avveri: Non si conosce il bene, che quando è già perduto; e senza dubbio perderai questa manie-

[1] *Cant.* 3. 5.

niera di orare e il desiderio della solitudine, se a misura del suo merito non la stimi anteponendola a tutte le altre azioni, a cui l' ubbidienza non ti costrigne.

10. *Sposa*. Mi spaventa l' udire da voi questa minaccia, o mio Sposo; e perciò voglio riputare queste due cose più che non ho fatto per l' addietro, acciocchè io sia più vostra, e voi mio. Ma insegnato avendomi sì in particolare ciò che sia diletto e godimento spirituale, e diletto pure e godimento sensibile, ditemi anche più particolarmente quel che si sia il cibo de' bambini e quello degli uomini; onde io cominci a farne uso nelle mie operazioni.

11. *Sposo*. Diasi gloria al mio Padre, che tali brame t' infonde. Egli te le perfezioni e conservi, fin a tanto che per mezzo di esse ti dia la sua Gloria, ove eternamente tu goda.

Devi sapere, o mia Sposa, che il cibo da fanciulli sono le consolazioni e i sensibili piaceri, che al principio della conversione e del comercio con me soglio porgere quasi latte, e molte volte ancorchè sia l' Anima in peccato mortale, e non mi ami sopra tutte le cose.

12. In questo numero di latte e di cibo fanciullesco entrano le Rivelazioni, le Visioni, i Ratti, il discernimento e la cognizione degli spiriti, e tutte le grazie, che diconsi *gratis datæ*, e spettano all' intelletto, le quali non di rado si accoppiano col peccato mortale, e son distese in catalogo dal mio Apostolo, scrivendo ai Corinti. [1] Egli le apprezzava soltanto, quando era bambino e di fresco a Dio convertito, e dice che parlava in molti linguaggi, come fanciullo, ed aveva lo spirito di Profezia, come fanciullo, e Visioni, e Rivelazioni, e Ratti da fanciullo in tanta copia, che al tempo della sua conversione stette egli gustando di questo latte per tre giorni, essendo fino al Cielo innalzato; [2] onde fu mestieri trargli di bocca il capezzolo, perchè soverchiamente non s' empiesse, e fu duopo somministrargli un altro amaro cibo, che fu quello stimolo di carne, l' Angelo di Satana, da cui a tal segno era afflitto ed angustiato, che piangendo a guisa di bambino tolto dalle mammelle, mi chiese non poche fiate la poppa delle mie consolazioni; ma io non volli dargliela, temendo che non gli nuocesse tanto latte, e non morisse, cadendo in ispirito di superbia; a' quali pericoli sono esposti questi cibi da fanciulli, che rendono le Anime molli e superbe.

13. Quando poi giunse il tempo, ch' era già cresciuto in virtù, ed al cibo degli uomini proporzionato, che si è, come al mio servo Anania lo dissi, [3] il patire, lasciò tutte le vivande da bambino, ed appigliossi a quelle da uomo, che annovera agli stessi Corintj, [4] e sono la Carità, la pazienza, molti travagli, e le angustie, e le afflizioni, e la mortificazione, e la Croce, di cui tanto si pregia: le quali virtù sono mangiari solidi, che non possono colla fiacchezza del peccato mortale convenire, siccome gli altri fanciulleschi cibi convengono.

14. Ormai ti ho detto, quali siano le consolazioni, che devi scieglíere, e i cibi che ti conviene assaggiare: segue indi il migliore, se pur vuoi dar nel segno. Lasciami operare a mio talento, e io ti darò a gustare in ciascun' ora e ad ogni istante quel cibo, che più ti si convenga se tu con umiltà e rassegnazione ricever lo vorrai.

COL-

[1] 1. ad Cor. 12. per totum. [2] Act. 9. 9. [3] Act. 9. 16. [4] 2. ad Cor. 11. & 12.

COLLOQUIO TERZO,

In cui si dichiara che siasi orazione di quiete, e le sue proprietà, e i nomi.

ARGOMENTO.

Si spiega meglio quel che intorno l' orazione di quiete nel secondo Colloquio si accennò, e si dice che questa orazione è il fine di tutti gli altri esercizj di penitenza e delle meditazioni. Insegna che cosa sia Contemplazione, e dichiara essere il medesimo che l' orazione di quiete, alla quale dà varj nomi di oblio, di silenzio spirituale, di raccoglimento interno dell' Anima, di non pensar nulla circa le cose create, e di atto della volontà. Aggiugne che Iddio non comunica a tutti questa orazione, e ch' ella è nobilissima, soave, facile da esercitarsi, e che può l' Anima in essa lungo tempo durare.

1. *Sposa*. O mio dolcissimo Gesù, Signore e Sposo mio, quanto mi avete mai consolato, dandomi sì chiaramente ad intendere, che il diletto spirituale, e non già il sensitivo, è il chiaro segno e la manifesta divisa della bontà o malizia delle mie azioni. Quindi per l'avvenire, comecchè io mi vegga piena di cattivi pensieri e di pestilenziali tentazioni, non mi sarà di pena alcuna, s'io di proposito un deliberato piacere dello spirito in esse non provo. E per contrario quando io mi sentirò piena di buoni e santi pensieri, e che mi apportano diletto e riposo, mi rallegrerò assai; poichè il godimento è un manifesto segno delle grazie, che da voi ricevo. Dico il godimento spirituale, e non già sensitivo, potendo con quello e non con questo misurare la bontà o la malizia dell' opre mie.

2. Mi ha similmente consolato la luce, che mi deste intorno i cibi da fanciulli e da uomini nella virtù, cosa ch' io desiderava sapere più chiaramente e distintamente. Sopra ogni altra cosa però si rallegra l'Anima mia, considerando la grazia, che senza niun mio merito mi avete fatta in darmi un tal grado di orazione, che senza dubbio è di quiete, e di spirituale godimento, e riposo in voi, ed è il fine di tutti gli altri esercizj di discorso e meditazione. Sebbene essendo questo punto a me sì necessario, ed avendolo tanto sommariamente nel Colloquio di sopra accennato, bramerei che più in particolare me lo spiegaste.

3. *Sposo*. Ben si vede, o mia Sposa, che dal mio spirito sei investita, poichè fai dimande a miei desiderj tanto conformi. Circa il primo devi sapere, che il fine e lo scopo della Contemplazione è posto principalmente in considerare a chiara e pura vista, quanto il permette la Fede, la mia Divinità, le mie perfezioni, il mio essere e potere, la mia bontà ed ineffabil bellezza, ec. riposando amorosamente in me, ed a me unendosi con somma soavità, e diletto, ammirazione, e forza d'amore, siccome non di rado fai; il quale amore quanto più è acceso, tanto più d' unione con me produce in questa vita, e poi nel cielo: corrispondendo alla misura dell' amore l' unione, la Grazia, e la Gloria.

4. *Sposa*. Da tutto ciò molto ben comprendo, in che consista la vera Contemplazione. Ora bramo sapere, come l' Anima ad una tale sovrana Contemplazione pervenga?

5. *Sposo*. Tu mi ricerchi quel che già sai per mezzo della sperienza. Avverti però che il modo di applicarsi l'Anima alla mia Contemplazione dipende dal dimenticarsi di tutte le cose celesti e terrene, senza che coll'intelletto discorra, ma piuttosto miri l'essere mio infinito, e la bontà, e la bellezza, amandomi con indicibile soavità, godimento, quiete, e riposo: il quale oblio è quel-

lo

lo, che dai miei servi con altre parole è chiamato raccoglimentn dell'Anima all'interno; poichè i pensieri e desiderj, ch'ell'aveva in varie cose distribuiti, li ritira da tutte, e li trasferisce e raccoglie a me solo con sommo ed attual amore, desiderio, godimento, e riposo in me.

6. Di più quest'oblio si appella silenzio spirituale, perchè il favellare dell'Anima tua è l'istesso che pensare a quella o ad un'altra cosa; e perciò quando lasci di pensarvi e ti cheti, riguardando solamente a me ed ascoltandomi, allora l'Anima osserva silenzio.

7. Si dice parimente quest'oblio *non pensar nulla*, cioè delle create cose, e non già del Creatore, essendo io l'oggetto, e lo scopo beatifico del tuo intelletto e della tua volontà. Si nomina oltre a ciò quest'oblio atto della volontà, non perchè l'intelletto non intenda; ma perchè con una semplice occhiata e apprensione guardandomi, ama assai: dovendo tu sapere, che non puoi amare, se prima non intendi, e perciò è sempre il tuo amore accompagnato dal conoscimento del mio bene infinito.

8. Quel che ti ho descritto è l'orazione di quiete, di raccoglimento, e di silenzio, ed è quella che presentemente possiedi e possederai, (sin a tanto che tu non divenga ingrata, negligente, e superba) di tal maniera che per tutti i secoli della mia eternità non ti si tolga; poichè già sai che sta scritto, che la Carità non mai manca, [1] e che Maria figura de' Contemplativi l'ha scelta, nè le sarà mai levata. [2] Serbala tu ancora, perchè voglio che tu sappia, essere questo un modo di orazione, ch'io non comunico a tutti, ed è molto nobile, divino, e soave da esercitare; perchè non ha discorso ed atti d'intelletto, e non istanca tanto, e si può godere dall'Anima lungo tempo con grande agevolezza; e molto più quando si accompagni colla mia Umanità, imparando dalla mia umiltà ed infanzia ad esser piccola e bambina negli occhi tuoi: [3] poichè ai bambini ho promesso il mio Regno, che tu goda con me eternamente.

COLLOQUIO QUARTO,

Di alcune cose che impediscono l'orazione di quiete, e di altre che la fanno crescere.

ARGOMENTO.

Mette cinque generi di cose, alle quali dà il nome di spine; perchè alcune disturbano e inquietano l'orazione di quiete, di cui nel terzo colloquio trattò, e l'altre feriscono e stimolano l'Anima ad avanzarsi in essa.

1. *Sposo*. SE io ti amo più degli stessi miei occhi e della mia vita, avendola data per te; e se tu presso che sempre con sì allegra ed amorosa occhiata mi stai contemplando: ciò avviene per essere l'Anima tua nella mia Grazia assai pura e bianca, almeno col desiderio; ai quali mondi di cuore io dico nel mio Vangelo [4] che mi vedranno, ed entreranno nel talamo delle mie eterne nozze, [5] dove non si ammette sozza o imperfetta cosa. In grazia dunque di questo ineffabile amore, con cui ti amo, e zelo il tuo profitto, e che ti avanzi e cresca nella orazione di raccoglimento e quiete, in cui ti ho collocata, ti voglio con rigore ed asprezza avvisare di alcune spine, che la tua quiete e il tuo raccoglimento impediscono.

§. I.

[1] 1. *ad Cor.* 13. 8. [2] *Lucæ* 10. 42. [3] *Marci* 10. 14. [4] *Matth.* 5. 8. [5] *Apoc.* 21. 27.

§. I.

Prima Classe di Spine.

ARGOMENTO.

Dichiara quanto disturbino le soverchie sollecitudini, ancorchè siano di cose buone. Raccomanda l'ubbidienza ai Confessori, ed anche l'umiltà, aggiugnendo che con essa e per mezzo di essa devono guardarsi le colpe passate, e temersi le future.

2. *Sposo*. E' egli possibile che tu non finisca d'intendere, che le soverchie cure sono spine, che affogano nell'Anima tua il seme della gloriosa e felice quiete, e della orazione di raccoglimento! Com'esser può che tu non penetri appieno, che questi eccessivi pensieri non sono (per mia grazia) in te circa le temporali ricchezze, nè circa la carne e il sangue, siccome trovansi nelle persone del secolo, ma versano solo ad essere molto giusta, e santa, e pura, e nello spirito raffinata! Può egli avvenire che tu non capisca interamente, che questo pensiero e desiderio sensitivo è in te vizioso e cattivo, essendo a tal segno soverchio! Se tu non conosci i Lupi sotto le spoglie di Pecora, [1] osserva loro le mani, o sia gli effetti e le opere che, cagionano in te, e per mezzo di queste li conoscerai.

3. Attendi che questo pensiero ti sminuisce il raccoglimento, la quiete, e la pace dell'Anima, che si è un bene maggiore d'ogni altro bene, ed è tale, ch'io entrai nel mondo predicandolo con celestial musica la notte del mio nascimento, e dicendo: [2] *Sia pace in terra a gli uomini di buona volontà;* e ne uscii, lasciandolo per avviso l'ultima notte della mia cena, e ripetendo ai miei: [3] *Io vi do la mia pace, io vi lascio la mia pace, perchè in essa dimoro.*

4. Non vedi che una tal sollecitudine ti rende infedele e ribelle al consiglio de' tuoi Confessori, e che essendolo ad essi, lo fei a me, che ho detto: [4] *Chi disprezza voi me stesso disprezza.* Risolviti una volta, e considera ben bene questo tuo pensiero ed inquietudine, e vedrai che la radice di esso è poca umiltà, anzi superbia, ed amor proprio, che di presente e senza indugio vuol tutte le cose con sicurezza ed a suo piacere.

5. Eì poca umiltà, perchè vuoi essere da più di que' giusti, de' quali io ho detto, che sette volte cadono al giorno; [5] onde siano in tal guisa dagli altri conosciuti, e conoscano se medesimi, e si umilino, e siano dagli altri umiliati. Tu non vuoi conoscerti, nè che gli altri ti conoscano, nè umiliarti, nè che gli altri ti umilino, e questa si è la ragione di tutto. Odi ciò che dice la Scrittura: [6] *Non voler essere troppo giusto, perchè ti stupidirai nella tua giustizia*, la quale ben sembra giustizia tua e non mia; poichè questa è senza aggravio d'alcuna delle parti, ma la tua è con tanto scapito della tua pace, [7] *facendoti soverchiamente temere senza motivo*, e ritirandoti da me, e fra le mani de' miei nemici e tuoi consegnandoti, e togliendoti la luce e quiete dell'Anima, e lasciandoti in tenebre ed inquietudine; acciocchè tu provi quel che dice il Proverbio: La somma giustizia è una somma crudeltà ed ingiustizia; e così tu paghi il fio della tua colpa.

6. Ti conviene adunque esser umile, e non presumer tanto: impara a cavare umiltà da' tuoi difetti, e non amarezza e turbazione; poichè mi dai pena, e mi offendi più coll' inquietudine, che riporti da loro, di quello che cogli stessi difetti: essendo questi poco più di nulla, e la perdita della pace una gran cosa. Ti sembra questa una buona giustizia? Nò certamente, anzi molto trista, perchè per evitare un picciol male cadi in un altro maggiore, e per purificare l'Anima tua la macchi: essendo l'inquietudine una vera lordura ed una gran miseria, siccome contradice alla felici-

Xxx tà

[1] *Matth.* 7. 15. [2] *Luca* 2. 14. [3] *Johann.* 14. 27. & *Ps.* 75. 3. [4] *Luca* 10. 16. [5] *Prov.* 24. 16.
[6] *Eccles.* 7. 17. [7] *Ps.* 13. 5.

tà, che agli amatori della pace io ho promessa.[1]

7. Io ben veggo che mi rispondi di non turbarti per li presenti, ma solo per li falli passati. Ora ti ripiglio, che nè intorno a questi nè ad altri tu devi farlo; ma piuttosto forma molti propositi e determinazioni (e procura di adempirle) circa il non prestar fede alcuna alla tua memoria, ch'è fiacca e facile a mancare, e di ciò che fece o disse ieri non si ricorda oggi, quanto meno poi di ciò che avvenne nel tempo andato. Non credere neppure al tuo intelletto, e non entrar con esso in ragioni, perchè lo acceca il soverchio timore, se sei in peccato o no; e il cieco adduce ragioni cieche, che ti offuscano, e della luce, che d'ordinario godi, ti privano.

8. Tutto ciò finirebbe, se tu fossi umile, e dessi fede a' tuoi Confessori; e se mettessi in pratica (e bada bene a metterlo) quel ch'esercitava S. Paolo,[2] cioè di gloriarti con lui di una sola cosa, ed è di porre in dimenticanza tutto il passato, e rivolgere tutte le tue sollecitudini all'avvenire per fuggire la colpa, e seguitare la virtù, e non ti consumare attendendo a ciò che nel tuo ritiro la memoria e l'intelletto ti rappresentano di cose già da me poste in oblio; poichè dolendosi il peccatore delle sue colpe[3] io non le ricordo più. Nè mi replicare, che non hai avuto questo dolore, ma che al più credi di averlo avuto, dicendoti allora così i tuoi Confessori: mentre il non appagarsi di ciò è superbia, è mancamento di Fede, ed è un non volerla mai finire.

9. *Sposa*. O mio dolcissimo Gesù come sei anche verità! Io propongo da oggi in avanti di non avere in conto alcuno la mia memoria, nè il mio intelletto; ma tenere per una chiara tentazione del Demonio tutto quel che la pace e quiete sconcerta dell'Anima mia: quando in ciò io sono per farvi cosa grata, come sommamente desidero, o mio Sposo e Signore.

§. II.

Seconda classe di Spine.

ARGOMENTO.

Incoraggisce a non lasciar la sacra Comunione per soverchio timore di scrupoli: ricorda il rimedio de' peccati veniali, quando manca il Confessore: riprova il comunicarsi in attual peccato veniale presente, per essere una grande irriverenza, e di maggior vergogna in un' Anima, che cammina alla perfezione.

10. *Sposo*. NOn sono ancora terminate le tue spine; ven'ha dell'altre di non minor pena e danno che le passate; perchè se ti rapiscono quelle la pace, ti tolgono queste il comunicarti; dubitando se ti accosti degnamente o indegnamente, e se ti devi o no accostare a ricevermi. Per concludere adunque in due parole: (poichè a fare altrimenti non v'è più fine) comunicati quando te lo impone chi può, vale a dire il tuo Confessore e Prelato, e crede che ti accosti, come io desidero e mi compiaccio, se non vieni (secondo che ho detto per bocca del mio Apostolo[4] e de' Concilj) consapevole di qualche peccato mortale. Il veniale, non già presente ma passato, non aggrava tanto, e con la medesima Comunione, e con lo stesso dolore si cancella, quando non ai pronto il confessore. Deponi quindi gli scrupoli, e non perdere il tempo nè le occasioni di ricevermi, facendo troppo conto de' piccoli difetti. Usa i rimedj, che ti ho suggerito, ed altri a te ben noti, come sarebbe percuotersi il petto, e segnarsi coll'acqua benedetta; dopo di che t'acheta, e va alla Comunione, e vedrai come ti riesce la cosa.

11. *Sposa*. Certo, o Signore, ch'io voglio per l'avvenire adoperar così; perchè quante volte io l'ho provato, sperimentai che mi riuscì molto bene. Dite-

[1] *Matth.* 5. 9. [2] *ad Philip.* 3. 13. [3] *Ezech.* 18. 22. [4] *I. ad Cor.* 11. 29.

temi però, o Signore, qual sia il peccato presente, e quale il passato?

12. *Sposo*. Peccato veniale passato è quello, che facesti ieri, ed anche oggi prima di andarti a comunicare. Il presente è quello, che attualmente sei d' intenzione di commettere, vale a dire la tale o tal bugiuzza, la tale o tal altra mormoracioncella, o vano discorso. Ora questo si è il peccato veniale presente, il quale quantunque non impedisca la Grazia abituale e il suo accrescimento, impedisce però quella che si dice attuale, ed è una gran perdita, anzi una grande audacia, e poca riverenza, e timor di me. Per la qual cosa non ti accostare a ricevermi in peccato veniale presente; ma il passato non è d'ostacolo, purchè si usino le sopraddette diligenze. Ti ferma adunque in questa verità, e in essa riposa senza dar orecchio alla turba delle opinioni; se non vuoi vivere sempre inquieta, e perdere molte Comunioni, e con esse molta Grazia ancora, e perfezione, e pace.

§. III.

Terza classe di Spine.

ARGOMENTO.

Alla terza sorte di spine appartiene l'affliggersi dell'Anima, quando la traggono dagli esercizj della Contemplazione a quelli della vita attiva, ai quali non deve applicarsi, fuorchè costretta da una delle tre ragioni, che sono o carità, o ubbidienza, o necessità. Fuor delle quali è meglio darsi agli esercizj della Contemplazione, che agli altri della vita attiva, ed alla solitudine, ed al raccoglimento, in cui vuole lo Sposo, che metta il suo seggio la Sposa; avendola a questo fine principalmente eletta, ed alla Religione condotta. Le dà per regola generale, che si stia nel suo raccoglimento e nella sua cella occupata dì e notte in contemplare, come la sua Regola il prescrive, senza uscir di essa ad esercizj attivi, se non fosse per qualche giusta cagione, e sarà una delle tre sopraddette; delle quali non deve esser giudice l' Anima, perchè fallerà, ma il suo Superiore.

13. *Sposo*. Giacchè ho cominciato a trattare delle spine e cose che ti turbano, ed affoganti qualche volta la pace e quiete del tuo raccoglimento; voglio passare ad altre, che sono affliggerti, quando ti trasferiscono dagli esercizj della Contemplazione a quelli della vita attiva, ed a queste afflizioni aggiugnerne di nuove, dubitando se sia imperfezione o male questo o quel sentimento. Così vanno moltiplicandosi le spine dell' Anima tua, le quali non ti affliggerebbero, se ti sovvenisse di quel che bene spesso ti ho detto, cioè che devi avere in desiderio gli esercizj della vita Contemplativa, e quei della attiva soffrirli con pazienza; poichè miglior cosa è per te il godere della bellezza di Rachele e del riposo di Maria, anzi che delle cisspe di Lia e della turbazione di Marta: essendo migliori e più meritorj gli esercizj della Contemplazione che dell' azione, e desiderando tu il meglio, già vedi quanto lodevolmente ti porti.

14. Comecchè però questo sia vero, può darsi caso che per qualche tempo l'azione sia della Contemplazione migliore, e ciò segue quando o per sovrabbondanza di carità, o chiedendo così la santa ubbidienza, o per necessità si tollera con pazienza di lasciare per alquanto la quiete e il riposo della Contemplazione, ed uscir ad operare esternamente, non dimenticandosi, per quanto si può, della Contemplazione nelle stesse esteriori faccende: poichè allora la persona è non solo in una delle parti occupata, ma nel tutto, cioè non solamente nella Contemplazione, che una è delle parti della vita Cristiana, nè

nè unicamente nella vita attiva, ch'è l'altra parte, ma nel tutto, che si forma della contemplativa ed attiva vita accoppiate: il qual tutto è senza dubbio migliore, che cadauna delle parti da se.

15. Quindi io non dissi di Maria, che abbia ella eletto il tutto della vita Cristiana, ma la miglior parte di questo tutto, che si è, ripiglio, la Contemplazione; poichè di due beni si deve scicgliere il maggiore, quando non è possibile averli ambedue uniti, come tu ora non puoi, essendo fanciulla nella virtù.

16. Fuor di questi tre casi della carità, della ubbidienza, e della necessità è per te meglio seguire gli esercizj della Contemplazione, che non sarebbe quelli della vita attiva; e perciò da oggi in avanti non la lasciar mai, se non fossi da una delle sopraddette ragioni forzata, nella qual cosa usa rigore, perchè non lo facendo, perderai molto.

17. *Sposa*. Mi sembra assai buono tutto ciò, o mio Signore, che detto avete. Bramo tuttavia di sapere con più fondamento, se non sia lodevole o cattivo l'affanno che provo, allorchè della Contemplazione son priva; poichè mi affanno appunto di vedermi affannata, sospettando che un tal sentimento sia un difetto di mortificazione e di perfezione.

18. *Sposo*. Assottigli molto bene le cose, o mia Sposa, ed in ciò non poca soddisfazione mi dai. Sappi che quel sentimento non è cattivo, ma buono; perchè questo atto di mortificazione, di pazienza, e di ubbidienza esercita i miei servi, qualunque volta dalla Contemplazione all'azione son trasportati: salvo che un tal atto di mortificazione, di pazienza, e di ubbidienza ai principianti tuoi pari duole assai, e da chi va profittando non si sente, e nei perfetti è più dolce d'un favo di mele. Quindi il primo sentimento è buono, essendo indizio d'un'Anima affezionata al migliore, com'è la Contemplazione per rapporto all'azione; il secondo sentimento è migliore, significando il discernimento, che riguarda nelle cose alle circostanze che sopravvengono di dover accorrere a questa o a quella. Ma il diletto e piacere viene ad essere assai migliore, perchè è segno della vera perfezione in eseguir ciò che si giudica per meglio fatto; siccome appare nella fretta, con cui mia Madre lasciò il raccoglimento della sua Contemplazione [1] per andarsene a visitare e servire sua Cognata Lisabetta.

19. *Sposa*. Poichè dunque, mio Gesù, siccome tante volte mi diceste, quel dolore non è reo, ma buono in me, è egli meglio non averlo, ed assai meglio dilettarsene?

20. *Sposo*. E' vero che ti ho bene spesso detto questo, e l'altro tacciuto, perchè non era ancor tempo. Io so le tue ansie di perfezione, e che ad altro non avrebbe servito (essendo tu nella virtude bambina) che ad accrescerti la tristezza, crescendo in te la brama senza adempirsi; poichè la tristezza non è altra cosa che un desiderio non soddisfatto. Per ora adunque io so, che all'Anima tua è di molta importanza questo dolore; poichè almeno per fuggirlo ti applichi più alla Contemplazione, alla solitudine, ed al raccoglimento, in cui io voglio che ti stabilisca, avendoti a tal fine chiamata alla Religione. Il quale stabilimento non seguirebbe, se ti mancasse questo dolore; poichè tosto ti abbandoneresti con eccesso alle occupazioni della vita attiva, che in certo modo disturba la contemplativa, e la perderesti.

21. Laonde fin a tanto che io non ti levo questo dolore, abbilo in molta stima, e soffrilo con pazienza, perchè ti fa egli sospirare alla Contemplazione, che ora è tuttavia molto tenera in te. Quando poi io vedrò, che questa ha in te fermato il suo seggio, ti condurrò da essa alla vita attiva, senza che tu perda la Contemplazione, fuorchè con gran piacere e diletto, quale il prova-

va

[1] *Luca* 2. 39.

va mia Madre nella visita e nel servigio di sua Cognata.

22. Risolvasi adunque, che sia tua cura seguire la Contemplazione, tollerando con sofferenza il dolore che provi, quando da essa ti cavano: laddove sarà mia cura a suo tempo di cangiarti in godimento ed allegrezza questo dolore.

23. E perchè non ti sia di tanto peso la vita attiva, che consiste nell'opere di misericordia; e perchè tu non pensi, che sia un non amarti l' occuparti ch' io faccio talora in esse, assegnandoti l' infermeria, la cucina, la porta, la Sacrestia &c., voglio dirti una cosa di tua soddisfazione, ed è che il maggiore impedimento della quiete e del riposo della Contemplazione sono le passioni ed i proprj appetiti, i quali si mortificano colla vita attiva; e questi essendo mortificati, resti attualmente più libera per la Contemplazione, e quindi Marta, come buona sorella, aiuta Maria.

24. *Sposa*. O quanto mi piace tutto ciò, mio buon Gesù! Ecco ch' io desidero ed amo gli esercizj della vita attiva.

25. *Sposo*. Io non dico che tu non aspetti in ogni cosa il tempo opportuno, poichè io pure l' aspetto, e quanto più devi aspettarlo tu? Sia dunque una regola generale, che tu stia nel tuo raccoglimento e nella tua cella dì e notte occupata nella Contemplazione, come la tua Regola prescrive, se non fosse per qualche giusto motivo, e lo sarà uno delli tre addotti. Dei quali pure io non voglio che tu sia giudice, poichè darai in errori, ma il tuo Confessore o Superiore; per modo che non qualsivoglia necessità, che ti venga in capriccio, ti deve trarre dal tuo raccoglimento, ma quella sola, che al tuo Confessore o Superiore sembrerà esser tale. In questa guisa attenderai alla Contemplazione insieme ed all' azione con molto tuo profitto e gloria mia.

§. IV.

Quarta classe di Spine.

ARGOMENTO.

Il quarto genere di spine consiste nel pensar l' Anima d' esser molto lontana dall' amorosa vista e Contemplazione del suo Sposo, quantunque non sia così. E' molto sensibile questa pena, le apporta però vantaggio; perchè nell' amore e desiderio del suo Sposo vieppiù l' accende. Per la qual cosa fa provare molte volte all' Anima queste spine, allontanandosi dalla sua Sposa, e dandole de' rifiuti, come alla Cananea, che la riducono quasi a disperarsi, credendo d' essere abbandonata da Dio. Il rimedio per queste spine si è umiliarsi, ed alla volontà di Dio conformarsi.

26. *Sposo*. Quanto desidero di veder la terra del tuo cuore netta dai triboli e dalle spine passate, tanto più bramo di vederla ingombra e notabilmente ferita da quelle di cui ora favellerò; perchè io so, che somiglianti spine sono il più vero, certo, e sicuro sentiero, ed anche il più breve, di quanti ne puoi prendere, che alla perfezione conduca. Consiste adunque la cosa in che te stessa mirando alle volte ti trovi molto separata e lontana dalla mia attuale Contemplazione ed amorosa vista: cosa che ferisce tanto fortemente e con sì acuta e viva doglia il tuo cuore, che ti sembra d'essere nell' inferno. Nè accade maravigliarsi, poichè la maggior pena, che ivi si dura, non è quella del senso, ma quella del danno, cioè il trovarsi da me separati, e non vedermi. Ora questo dolore è il mezzo, con cui si dispone l' Anima tua a ricevere l'abbondanza della mia Grazia, come quelli del Purgatorio preparano a godere della mia Gloria. Imperciocchè devi

vi sapere, che questo dolore cagiona in te, come già t'avvedi, un immenso ed ineffabile desiderio della mia Grazia ed amorosa vista, il quale quanto è più grande, tanto è migliore; perchè [1] *beati coloro, che ardono di sete nel fuoco della mia Grazia, poichè di essa saranno saziati*.

27. Perchè adunque in te si aumenti un tal desiderio da questo dolore prodotto, mostro alle volte di non udirti, ed anche ti do molte ripulse e male accoglienze, quasi ad un'altra Cananea, in guisa tale che pensi d'essere già dalla mia Grazia abbandonata, e non sai che farti, perchè non osi di commetterti alla disperazione: non essendo la tua nè vita nè Anima da offendermi; nè puoi raggiugnermi come vorresti, non ti essendo conceduto. Non troverai altro rimedio che umiliarti, e riconoscere la tua viltà e poco merito, rinunziando la tua volontà alla mia per durare così in quel tormento ed affanno più giorni, ed anche tutta la vita, e l'eternità, se ciò fosse a grado della mia dolcissima e Divina volontà, che si è quel solo ch' io eternamente amo in te. Per conseguenza tu sai per prova, che facendo l'Anima tua questa sovrana rinunzia di se stessa al mio beneplacito ed alla mia volontà, subito senza indugio d'un momento, e senza saper come, resti sommersa ed assorta nell'abisso della mia Divinità in tal guisa, che vieni meno alla mia presenza.

28. *Sposa*. Signore e Sposo mio, mi avete pur bene dichiarato quel che dentro di me tante fiate succede, senza saper io che questa strada fosse tanto celeste, e per voi e per me gloriosa! Sia pur in buon punto, poichè d'indi in avanti ben saprò in simili casi come diportarmi.

§. V.

Quinta classe di Spine.

ARGOMENTO.

La quinta sorte delle spine dell' Anima sono le mortali ansietà d'intendere e di godere il suo Sposo più di quello che intende e gode. Egli non vuole darsi pienamente a conoscere in questa vita, ma con tassa e misura; acciocchè desideri l'Anima sempre più il conoscimento e la luce della Divina Maestà, e in essa più a lungo perseveri, e maggiormente la stimi.

Riduce finalmente tutte le cose in questo Colloquio addotte a quattro punti. Nel terzo assegna due ragioni, per le quali dall' Anima sua Sposa Iddio si allontana. Una proviene dal canto di Dio, che la vuole provare, e l'altra dall' Anima stessa deriva, e sono le sue negligenze e colpe.

29. *Sposo*. Il mio spirito, o figliuola, ineffabilmente si rallegra, vedendo quanto bene ti torna ciò che mi piace; e perciò voglio entrare più addentro nel tuo cuore, e spiegarti un altro genere di spine non meno celestiali delle passate, e sono, se ben vi rifletti, certe mortali ansietà, e gloriose agonie d'intendere e di godere più di quel che intendi e godi, e finalmente di vederti meco, come ti seguì quel Sabato, giorno del mio Luigi, in cui pensasti di terminare la vita fra le ansietà ed agonie dolcissimamente penose di vederti con me: nella quale occasione io gioiva fuor di modo, vedendoti vinta senza vincerti in quella lotta.

30. Devi sapere, che niuno in carne mortale di legge ordinaria nella mia medesima Essenza mi vede senza morire, come lo dissi a Mosè [2], poichè lo sorprenderebbe un godimento sì ineffabile della Maestà e della Gloria, che non potendolo il cuore umano comportare, si spezzerebbe,

[1] *Matth*. 5. 6. [2] *Exod*. 33. 20.

be, ed a quella persona saria cagione di morte. Già ti odo rispondere, che volentieri ad un tal passo ti vedresti. E perciò io mi mostro per mezzo di alcune sovrane figure e somiglianze, le quali, comecchè non siano io, nè mi rappresentino affatto, essendo io di esse infinitamente maggiore; contuttociò queste figure, ch'io mediante la mia Fede e la mia grazia pongo nell' Anima, sono tanto ammirabili e Divine, che per mezzo di esse conoscono esser io infinitamente buono, e bello, e soave, ed eterno, e glorioso, ed onnipotente, e che riempio tutto, e che ad ogni cosa presente sono, e do l'essere a tutte, e le conservo, e governo; conoscono finalmente, che sono una luce a tutti i lumi superiore, ed un essere sopra ogni altro essere, e un infinito pelago d'infinite perfezioni infinitamente perfette. Queste notizie cagionano ne' miei Santi Ratti, Sospensioni, e Raccoglimenti, come a te pure bene spesso avviene; e tanto più ciò cagionano, quanto più altamente nelle Anime loro risplendo. Lo che a tal segno arriva, ch'eglino stessi, come si è detto, non sanno comprendere quanto sia, nè come l'intendono; sanno però, che se non finisse quel che hanno cominciato a conoscere, formerebbe la vita eterna e gloriosa. Divien loro una specie di vita questo intendere senza intendermi; poichè in quella chiara e risplendente ignoranza e tenebra si leva l'Anima ad una celeste e soavissima ammirazione, che fa vie più desiderare quella mia luce e Maestà infinita, ed in essa più lungamente perseverarle.

31. Imperciocchè sappi che l'umano intelletto, allorchè è giunto naturalmente a intender una cosa, la lascia; e mentre non l'arriva, nè finisce di penetrarla, non si sa da essa scostare. Ora siccome ho posto i miei piaceri nell'abitare co' figliuoli degli uomini, [1] così non termino mai di loro mostrarmi, perchè vadano essi di me in traccia, e non sappiano ritirarsi da me. Mi chiamo perciò presso Giobbe [2] *una parola nascosa*, parola, perchè loro mi spiego, e nascosa, perchè non finisco di spiegarmi. In questo senso disse il mio Evangelista, che *risplende* [3] *fra le tenebre la luce*, e Isaia mi nominò [4] *Dio nascosto*. Ed io rimiro la Sposa dalle fessure delle finestre e dai cancelli, [5] perchè in parte mi do a vedere, e in parte no; affinchè duri più a starsi presso di me, e le cresca la fame e sete che ha di me. Io le fo avere una sazietà maggiore, perchè non desidera ella tanto, quanto le comunico; e quindi la maggior fame è cagione di maggior sazietà, e la maggior sazietà di maggior fame, siccome è scritto che *coloro, i quali di me si pascono,* [6] *avranno sempre più fame e sete di me*. A questo modo va sempre in giro questa ruota, cioè l'Anima crescendo nella fame e sete di me, ed io saziando ed empiendo il voto del suo desiderio e della sua fame, in tal guisa però che le rimanga sempre infinitamente da mangiare, e una infinita Essenza e Maestà da capire.

32. Comprendeva assai bene il mio amico Giobbe [7] i grandi vantaggi, che reca questa maniera di trattare con me, e questo non darmi del tutto all'Anima; poichè lo antepose a qualunque altro esercizio e guisa di orare e di aver commercio con me, dicendo: *Elesse di star sospesa l'Anima mia*, il che significa un'affamata sazietà, una oscura luce, ed insaziabile godimento. Non ti ricordi del mio Profeta, [8] che mi aveva sempre presente, e sempre mi rintracciava; perchè sempre, quantunque in parte, di me godeva, e sempre in parte non mi conosceva? non cercando in fatti alcuno ciò che ha: e quindi il suo esercizio consisteva in godere perpetuamente di me, e di me perpetuamente andare in traccia, e questo pure vorrei che fosse il tuo esercizio.

33. *Sposa*. Non so totalmente intendere, o mio Signore, come possa l'Anima amar ciò che ignora, nè la mente intendere senza oggetto? Imperciocchè quel

[1] *Prov.* 8. 31. [2] *Jobi* 4. 12. [3] *Johann.* 1. 5. [4] *Isaiae* 45. 15. [5] *Cant.* 2. 9. & 14. [6] *Eccles.* 24. 29. [7] *Jobi* 7. 15. [8] *Ps.* 15. 8.

quel ch'ella non vede è presso di lei come se non vi fosse.

34 *Sposo*. Venne anche il Principe de' miei Apostoli [1] in questa ammirazione, la quale si spiana colla nobilissima virtù della Fede, che rende presente all'intelletto un essere sopra d'ogni essere, ed alla volontà un bene sopra tutti i beni, onde possa intenderlo ed amarlo. Oltre a questo però quando un Filosofo ricerca e va in traccia di qualche verità, è egli forse che la comprenda? A che dunque appoggia il suo intendimento tutto quel tempo, che in ciò consuma, quantunque fossero mille anni? A nulla, salvo il desiderio di ritrovarla. Lo stesso avviene all'Anima tua nell'intendere ed amar me, somma verità e Divina bontà; poichè il suo appoggio è posto nel desiderarla, fin a tanto che dal carcere uscendo di questo corpo, mediante la mia Grazia, viso a viso mi vegga.

35 *Sposa*. Io mi trovo contentissima, o mio buon Signore e Sposo, d'aver udita la dichiarazione delle mie ordinarie spine. Ben si vede che mi amate, applicandovi ad ammaestrarmi, come s'io fossi un'altra Samaritana, di cui pur troppo sono peggiore [2]. Ora io ho un altro desiderio, che mi punge e dà pena, e si appagherà, se mi riassumerete, e in poche parole tutte le sopprammentovate cose ristrignerete: quantunque vi supplico prima, che mi diciate, come doveva io portarmi fra quelle ansie di morte, che nel riferito Sabato di S. Luigi provai; acciocchè se un'altra volta nel medesimo caso io mi trovassi, sappia quel che devo fare.

36. *Sposo*. Sin a quanto non saprai tu applicare la comune dottrina ai casi particolari? Considera il primo Colloquio, che ivi si è già compiacciuto al tuo desiderio. Allora la cagione di quelle ansie fu il conoscimento e la luce, che ti faceva desiderare di vederti con me; il che tu dovevi a tutto potere conservare ed accrescere, applicando il tuo intelletto alla perfetta cognizione di quel ch' io ti manifestava, e la volontà all'amore ed alla dolce amorosa compiacenza di quel che intendevi, e per quanto ella più potesse, lasciandola in quelle cose medesime compiacersi e riposare. Dopo di ciò quel che tu nel cuore e nei sensi provavi, doveva a quegli effetti dar luogo, senza esterna osservazione però di grida, e di straordinarj gemiti, o singhiozzi, perchè non è ciò convenevole, salvo se quando sei sola, dove niuno ti può ascoltare; ed allora pure non ti devi abbandonar tutta a questi sensibili sfoghi, perchè alla salute ed al capo non ti siano di danno.

37. E rifletti che in codesti casi non è sempre bene, che tu ti faccia molta forza a reprimere la sensibile divozione; poichè ne riporteresti tanto danno dal contenerla, quanto lasciandoti senza freno da essa trasportare. Così è necessario, che tu nè del tutto la reprima, nè ti lasci affatto da essa reggere, ed a lei ti consegni; poichè non avendola tu proccurata, ma essendoti da me graziosamente offerta, non vi è ragione di rifiutarla. Già ti dissi nel secondo Colloquio, che la sensibile divozione (principalmente quando io l'infondo senza tua industria) non è di nocumento, ma di grande profitto, purchè sia moderata, e sempre lo sarà, quando sfugge gli estremi: quantunque alle volte, che così mi piace, non si ponno neppur essi sfuggire, ed il perchè lo so io. Nei quali casi non altro ti resta che umiliarti, e patire, e quanto più ti sia possibile schivarli: non essendo alla fin fine peccato, ma bene e gran bene, poichè in essi patisci. Per ora basti il fin qui detto, e ritorniamo a quel che mi chiedi, ch'io ti epiloghi le sopraddette cose in questo Colloquio.

38. In primo luogo, se ben ti sovviene, ti dissi che la purezza dell'Anima è una cosa ammirabile; ma che però con temperanza e moderazione deve bramarsi, non s'immaginando ch'ella per cose da nulla si perda; e se di qualche colpa sei rea, che tu ne ricavi argomenti d'umiltà, e non affanni

[1] 1. *Petri* 1. 8. [2] *Johann*. 4. *per tot*.

ni ed inquietudini, le quali ti nuocon più di que' medesimi difettucci, di cui non è il minore accecarti a non voler credere a' tuoi Confessori, ed a me in essi.

39. Ricordati che in secondo luogo t'insegnai, essere migliori gli esercizj della vita Contemplativa, che non lo sono que' dell'attiva; commecchè si offeriscano certi casi, in cui migliori sono gli esercizj dell'attiva. Non vorrei però, che questi rari casi volessi tu rendere ordinarj, eccettuati li tre d'ubbidienza, carità, e necessità.

40 In terzo luogo, se non ti sei dimentica, ti dissi di comunicarti qualunque volta te lo comandasse chi ne ha la podestà: stando però la tua coscienza libera da ogni peccato veniale presente; poichè soggiunsi, che i passati già abborriti non sono d'ostacolo a ricevere in quel Sacramento tutta la Grazia, ch'io soglio comunicare.

41. In quarto luogo ti dimostrai, che la pena di vederti da me lontana è la migliore strada per arrivare a me, se ti mortifichi e rassegni, rinunziando la tua volontà nella mia per soffrire quella assenza o qualche tratto di tempo, o anche eternamente, se così io volessi. Ma qui mi piace di farti avvertire una cosa, e non ti cada di mente, che alle volte dall' Anima tua mi allontano senza colpa di essa per provare la tua umiltà, rassegnazione, e pazienza; nel qual caso devi riceverla col maggior concorso della volontà e col maggior piacere che puoi: e questo è quel tutto, a cui può la perfetta rassegnazione e mortificazione arrivare. Altre volte mi ritiro da te per alcune negligenze e colpe, che non può del tutto schivare la vostra fiacchezza, la quale ben so quanto sia fragile e di creta, [1] e perciò non mi maraviglio. In questo caso devi attendere da una parte a dolerti di cotal colpa, e dall' altra accettare e soffrire la pena, che gliene segue della mia assenza, nel tollerare e voler la quale non meriti alla sua guisa meno, che nell'abborrire la colpa. Di maniera che devi portarti verso la colpa con atti di dolore, e verso la pena con atti di amore. O se questo adempissi, o mia amantissima figliuola, come avanzeresti mai in perfezione, e quanro d'una soavissima continua pace goderesti!

42. La quinta ed ultima cosa, che t'insinuai, fu d'apprezzar molto le ansie di conoscermi e di amarmi più di quello che mi ami e conosci: persuadendoti che sempre più ti restano infinite cose da intendere ed amare. E non ti crucciare nel volerti dar ad intendere al tuo Padre, il quale già sa che ti affatichi in darno; poichè neppur da te medesima t'intendi, nè puoi intenderti, come si è detto. Non per questo ti suggerisco di chiuderti ogni cosa in cuore e di tacere; ma che non ti affanni per non poter dire quel che provi; non essendo questo un non volere, ma un non potere: nella qual cosa sì ad esso che a me dai un sommo gusto e contento. La mia Grazia sia sempre con te, perchè incessantemente tu me lo dia.

COLLOQUIO QUINTO,

In cui si dichiara più il quarto.

ARGOMENTO.

Spiega quel che disse nel quarto Colloquio; e che siccome nell' appetito sensitivo vi sono undeci passioni, così nell' appetito ragionevole, che si è la volontà, vi sono altrettanti affetti spirituali, che loro corrispondono, ed anno i medesimi nomi. Questi ponno essere dall' Anima senza alterazione e movimento sensibile esercitati. D'onde ne viene, che il Demonio non conosce gli atti della volontà, siccome nemmeno quelli dell' intelletto, fuorchè per via di congetture.

Dice che li movimenti del sensitivo appetito, cioè d'amore, di desiderio, di godimento, di tristezza, e le al-

[1] *Psal.* 102. 13.

tre passioni del sopraddetto appetito sono quelle che accecano l'Anima, e distruggono la sua quiete; e perciò, quantunque siano di cose buone, devonsi moderare. Ma i movimenti d'amore, desiderio, godimento, tristezza ec. spirituali, che sono quelli che procedono dalla volontà, apportano all'Anima quiete e pace; e quindi non si deve frenarli, ma piuttosto allentar loro le redini e seguirli. Assegna la regola, onde conoscere quando questi sentimenti o movimenti sono spirituali, e quando sensitivi. Insegna che la bellezza dell'Anima si scorge in questi spirituali moti della volontà; per averli raccomanda molto il raccoglimento interiore, che consiste in tenere anche circa le cose minime mortificati gli appetiti e i sensi, come pure l'esteriore della cella, che assai allo stesso fine conduce.

1. *Sposa*. Quantunque mi abbiate descritto, o mio Sposo, quel che punge quasi con ispine l'Anima mia; non però finisco d'intendere, come il desiderio della purezza, la quale pur tanto vi aggrada, e la tristezza di lasciare la Contemplazione, che voi singolarmente amate, e il dolore di vedermi da voi lontana, che ai Santi diventava quasi un inferno; e quello di non conoscervi ed amarvi di più, che pur me lo comandate, non so come tutto questo possa esser cattivo e di ostacolo alla mia quiete ed al mio raccoglimento.

2. *Sposo*. Nel primo Colloquio io te lo dissi, e certamente io giudicherei, che se tu lo leggessi e rileggessi, vi troveresti la radice delle tue spine e turbazioni; quantunque potrebbe avvenire, che quanto del godimento e della tristezza spirituale e sensibile ti affermai, tu non sapessi applicare alle altre passioni (che ivi sono accennate) e agli altri appetiti non meno dannosi di quelli, i quali sogliono occupare la terra e il campo del tuo cuore, se sono eccessivi.

3. Intorno a che devi sapere, che siccome il piacere del bene presente e la tristezza del presente male sono due sentimenti e passioni sensitive dell'Anima tua; similmente lo sono l'amore e la compiacenza del bene, e l'odio e l'abborrimento del contrario male; il desiderio d'ottenerlo, e la fuga e il rifiuto del male, che impedisce di conseguirlo; la speranza di giugnere al bene arduo, e la diffidenza di arrivarvi; l'audacia e l'animosità in tentare il difficile, e il timore che lo fa fuggire, e l'ira onde si vendichiamo del male.

4. Queste undeci passioni, se sono dalla ragione moderate e dirette, conferiscono al bene. Tutte però e ciascheduna di esse sono bastevoli a turbare e mettere in guerra la povera Anima, se non si moderano e si raffrenano. Quindi si deve inferire, che siccome il godimento sensibile, se non si tempera, fa scoppiare in risa, e la disordinata tristezza induce, come ti dissi, a disperazione: non altrimenti fa lo sfrenato desiderio del bene e la sensibil fuga del male, distraendo l'Anima dal suo riposo e dalla quiete.

5. *Sposa*. Secondo ciò, o mio buon Gesù, vi è pure un desiderio sensibile, che ricerca modo e misura, ed avvi un altro desiderio spirituale, che a prescrizione alcuna non è soggetto; e sonovi egualmente fuga sensibile e fuga spirituale, timore, speranza, disperazione, e ira sensibili e spirituali, non meno dell'amore e dell'odio; de' quali tutti gli uni vogliono essere moderati, e gli altri no.

6. *Sposo*. Ora intendi ciò? Sappi che quando a me ed egli Angioli miei si attribuiscono l'ira, l'odio, la fuga, il desiderio, l'ardire con gli altri nomi delle vostre passioni, non sono esse sensibili, ma spirituali, non avendo lo spirito corpo; ma per esse dinotasi in me un atto semplice della mia Divina volontà senza passione; quantunque si rassomi-

miglino loro negli esterni effetti, che nelle mie creature produco. Imperciocchè siccome l'adirato si vendica, mettendo le mani addosso a chi l'offese; io medesimamente quando senza ira castigo il malvagio colla mia sola semplicissima e gloriosa volontà, dite che sono sdegnato, e che mi vendico. Lo stesso negli Angeli ancora succede, ed in voi medesimi, quando il ragionevole appetito, che si è la retta volontà, e non già il sensitivo queste azioni produce; poichè il vostro spirito, se lo vuole, è nell'operare dai sensibili appetiti libero ed esente. Da ciò ne viene, che non possono i Demonj penetrare i suoi pensieri nè le sue determinazioni, se non che toccando il polso alla parte sensitiva, per vedere se in essa vi sono indizj degli atti interni e spirituali; in quella guisa appunto che il medico dal polso ricava argomento di salute o d'infermità.

7. Di maniera che vi sono godimento, tristezza, desiderio, speranza, e timore spirituali, che con quiete e silenzio degli strepiti sensitivi nascono dal conoscimento del bene e del male; e ve ne sono altri sensibili, che ridondano dalla volontà o da qualche altra naturale o sovrannaturale cagione nell'appetito sensitivo, e sono amore, odio, tristezza godimento, audacia, timore, e gli altri affetti, e moti sensibili. Ora questi son quelli, che devono moderarsi, perchè distruggono la tua quiete, ed accecano l'Anima, quando non sono tenuti a dovere; il che avviene nell'eccessiva sensibil brama d'esser pura: e lo pondera bene, essendo quello che ti fa perdere la pace dell'Anima; poichè non ti contenti di quel che hai nel centro della tua volontà, ma lo vuoi eziandio sentire in tutto il tuo appetito sensitivo. E persino degli stessi primi moti, che non dipendono dal tuo arbitrio, pensi che al solo sentirli ti macchiano; quando per verità, se non vi si aggiugne il tuo consenso, ma piuttosto provi dispiacere ed abborrimento di essi, e con pazienza li soffri, purificano, come fà il fuoco dell'oro, la tua volontà.

8. Finisci una volta, o figliuola mia, e mia Sposa, e sorella, di conoscere, che queste sensitive passioni, dal tuo amore e non dal mio stimolate ed accese ti turbano, ed inquietano, e ti rubbano la pace, che tanto ami, non però ad esempio di me, che l'amo e desidero senza passione alcuna di senso.

9. Non vi è certamente ragione, che stando io quieto dentro l'Anima tua, tu ti sconcerti, perchè non senti nella Comunione e negli altri esercizj la divozione di prima. Non vedi ch'ella è una passione d'amore, di tristezza, e di sensitiva brama la tua? Determina una volta di reggerti per via di ragione e non d'appetito, a norma dello spirito e non della carne, per me e non per te.

10. Se tu conoscevi le astuzie del tuo nemico ne'tempi andati, quando prima di comunicarti t'inquietava ed affliggeva con ombre e vane rappresentazioni, dalle quali poi comunicandoti libera tu restavi; perchè ora all'opposto le sue malizie non intenderai, mentre nell'accostarti alla Comunione ti affligge ed angustia, e dopo che l'ai ricevuta ti lascia raccolta e tranquilla?

11. Mira, figliuola, che il suo fine in queste inquietudini e prima e nel tempo della Comunione sono di togliertene la frequenza, che tanto mi è grata; ed il mio intendimento nelle stesse turbazioni è di far prova, acciocchè vediamo se ai vera orazione, e ti comunichi per mio amore o per tuo piacere; ed oltre a ciò nelle medesime sante operazioni ed esercizj intendo di mortificare il tuo gusto e sensitivo appetito, e far sì che tu sia pura e spirituale, movendoti ad esse puramente per mio motivo e per lo mio spirito ed amore, e non già per suggerimento del tuo appetito e del sensibile piacere ed amore.

12. Rifletti che il desiderio, l'amore, il godimento, la tristezza, il timore, e l'odio spirituale dell'Anima o del

bene cagionano nell'Anima tua pace e quiete; laddovve tutti questi affetti, allorchè sono appassionati e sensitivi, apportano turbazione e molestia. E' possibile che non ti vogli acchetare d'aver un amore ed una tristezza spirituale; ma che li vogli eziandio sentire? Può esser mai che tu non finisci di conoscere questi movimenti, quando siano spirituali, e quando sensitivi e carnali?

13. Voglio ripeterlo di nuovo, e lo pondera bene. Allora sono spirituali, quando dal conoscimento del bene o del male muovesi efficacemente la volontà a volere o non volere quel bene o male. Allora poi sono sensitivi, quando da questo volere o non volere della volontà nasce nel cuore e nei sensi un'allegrezza o tristezza, che fa dilatare o ristrignere il cuore, ridere o piagnere; e dal cuore poscia si comunica a tutti i sensi. Questi una volta li dò, ed un'altra li tolgo per provare e mortificare, ovvero per favorire e consolare interiormente ed esteriormente secondo il detto del mio Profeta; [1] *Il mio spirito e i miei sensi si rallegrarono in Dio vivo*. E ti soggiunsi che per mezzo di essi qualche tratto di tempo mi vedranno i miei servi, e qualche tratto non mi vedranno.

14. La conclusione di questo si è, che tu assai bene rifletta a ciò, che nel primo Colloquio intorno il godimento sensitivo e spirituale ti dissi; cioè che il godimento spirituale non deve aver modo nè misura, perchè è molto buono; ma il sensitivo deve limitarsi e moderarsi, perchè non riesca dannevole e cattivo. Osserva lo stesso nel desiderio, amore, odio, e negli altri affetti soprammentovati sì spirituali come sensitivi. Conciosiachè il puro atto spirituale della tua volontà quanto è più intenso e determinato in voler il bene e non volere il male, tanto è migliore; ma il sensitivo volere e non volere, che si unisce con quello della tua volontà, devesi moderare.

15. Nè mi far la sciocca, non conoscendo la differenza che passa fra gli atti puri della tua spirituale volontà, e i sensitivi voleri del tuo bestiale sensibile appetito; perchè in animale irragionevole di nuovo ti cangerai, apprezzando più questo che l'altro; quando per verità devi a tutto potere calcare e mortificare il sensibile, non soddisfacendoti di lui, e non istimandolo più di ciò che calpesti. Devi poi riputare l'altro spirituale sopra le pupille degli occhi tuoi, e porlo nel centro del tuo cuore; poichè in esso consiste la tua vita, e perfezione, e bellezza spirituale giusta quel che sta scritto: [2] *Tutta la bellezza e la gloria della figliuola del Re vien dall'interno lavorato a oro*, cioè ivi dentro l'Anima negli atti puri semplicissimi dell'oro della Carità, i quali per essere tanto interiori, segreti, e puri si sottraggono agli occhi sozzissimi degl'infernali spiriti nimici.

16. Da ciò intenderai parimente il motivo e la cagione, perchè io conduco le mie amantissime spose [3] alla interiore solitudine, [4] e le ammonisco che orino di nascoso nel centro delle loro purissime volontà, vale a dire perchè non istiano sotto gli occhi de' loro nemici: desiderando essi tanto il vederti, che non si può a sufficienza capire.

17. Ti avviso soltanto, e ponvi gran riflessione, di tener in pregio il mortificare i tuoi appetiti e sensi, dovendoti per mezzo loro vedere i Demonj, se ti hanno da vedere; poichè qualunque volta uno di essi compiaci, esci fuori a vista di sì abominevole canaglia. Perchè pensi, o figliuola e sorella mia, che mettano essi tanto studio in farti procurare atti di godimento, di desiderio, di timore, e di speranza sensibili, e di sapere cose nuove, esteriori, vane, e curiose, se non che per trarti fuora, onde possano vederti, e parlarti, e sollecitarti a lasciar me tuo Sposo, ed essi amare?

18. Credimi, figlia mia, che siccome tutta la mia sollecitudine si riduce a raccoglierti nell'interno, dove io e tu si godiamo da solo a solo; così all'oppo-

[1] *Ps.* 83. 3. [2] *Ps.* 44. 14. [3] *Osea* 2. 14. [4] *Matth.* 6. 6.

posto tutta la lor cura è rivolta a cavarti fuora, dove tu compiaccia i tuoi sensibili ed esteriori appetiti; acciocchè per mezzo loro e dell'eccesso in compiacerli mi privino di te, o mia Sposa.

19. Ama dunque, figliuola mia, l'interiore ed esteriore raccoglimento, e non uscire di esso, se non che per i tre addotti motivi di carità, di ubbidienza, e di necessità; perchè tu allora non n'esci, ma te ne cavo io, ed io pure ti custodirò. Ama la mortificazione per mio amore anche nelle minute cose; siccome per tuo amore, e per tuo esempio, ed ammaestramento io l'amai. In tal maniera libera dagli occhi de' tuoi nimici godrai del mio aspetto, che vuol essere la tua felicità.

COLLOQUIO SESTO.

Della Orazione di quiete, e che s'intenda per quel non pensar nulla in essa.

ARGOMENTO.

Dichiara la sentenza di alcuni Teologi Mistici, che dicono essere una buona disposizione, perchè Dio venga nell'Anima il non pensar nulla di bene nè di male. Distingue questo nulla da quello che nasce dal proprio conoscimento, e lo fa consistere nella nudità o sia nell'atto d'una total consegna. Impugna gl'Illuminati dediti all'ozio. Distingue l'atto diretto e il riflesso; e questo per via di consegna e di nudo assoggettamento lo chiama un nulla di se.

1. *Sposa*. NOn sono ancora finite le mie spine, o mio buon Gesù; poichè mi sovvien ora d'una cosa, che nel Colloquio terzo proferiste circa il non pensar nulla nella orazione, la quale comecchè mi abbiate ivi spiegata, contuttociò mi resta uno scrupoletto, che mi toglie il riposo, finchè voi ad esso non rispondete. Questo è che per detto d'uomini illustri, e sì per dottrina che per lo Spirito vostro cospicui, non vi è cosa, onde l'Anima più si disponga, perchè voi in essa venghiate, quanto il non pensar nulla di bene nè di male nella orazione. La qual cosa mi sembra dura, parendomi che rimanga l'Anima mia, come uno specchio senza immagine, o come una tavola, sopra di cui non vi sia dipinta cosa alcuna, e come una bestia o un satiro, che nulla pensa.

2. *Sposo*. Tu intorno a ciò saggiamente favelli, o mia figliuola. Se però tu riguardassi e intendessi le cose, com'essi le intendono, vedresti che parlano molto bene; imperciocchè due fini si ponno avere nella dottrina di non pensar nulla. Il primo di lasciar l'Anima senza pensiero alcuno, e non pretendere altra cosa. Ora sarebbe ciò un insegnare ad essere selvaggio, come tu dici, ed è male, nè mai venne loro in pensiero d'insegnare tal dottrina: se non fosse che di due mali si scielga il minore, che si è a chi vuol pensar male non pensar nulla; poichè come reca il proverbio: *Meglio è star solo, che male accompagnato*. Se l'Anima non si sentisse tanto stanca, che prendesse in luogo di riposo il non pensare a cosa veruna, siccome quando dorme; e ciò non è male, in quella guisa che non lo è il dormire, se non si fa molte volte e per lungo tempo.

3. L'altro fine di quella dottrina non è per non pensar ivi nulla solamente, salvo se per un brevissimo istante di tempo, che si è quando ella si spoglia d'ogni proprio intendimento e volontà, avendo per oggetto e scopo il medesimo nulla; e in tal guisa per quell'istante non ha nulla, poichè ha lasciata ogni cosa, e me stesso ancora, non sapendo neppure la mia volontà, ma aspettandola, e lasciandola, e lasciando ch'io operi in lei, come in un chiaro e limpido specchio senza peregrine figure.

4. Non è però ben giunta ancora a que-

questo punto, ch'io l'investo subito, e la trasformo, e la unisco a me per tutto quel tempo che mi piace, non v'essendo in ciò termine o misura; onde sperimenta e gode beni tanto ineffabili, che nol può finir d'intendere ella stessa, e tu ne sei testimonio.

5. Di maniera che, o mia figliuola, tu devi trattar di ciò, e non già per lungo tempo, col fine di arrivare per un tal mezzo di non pensar nulla (ed è quello che insegnano i miei Santi) ad un bene sì grande, qual è il riferito. Conciosiachè siccome di nulla io creo tutte le cose, così in quella nudità, in cui non vi resta cosa propria e tua, io opero tutta la perfezione che voglio; ed a questo modo vedrai che ti succede, qualunque volta ti raccogli all'interno, e dici: Non voglio nulla, o Signore, fuor di te.

6. *Sposa*. Io già desidero, o Signore, di starmi sempre in questo nulla, quando da esso all'Anima mia ne provengono tanti beni.

Sposo. Usa prudenza, o figliuola, e non volere fermarti sempre in questo niente, perchè sarebbe una cosa da bestia, come ti dissi; ma solamente proccuralo tante volte, quante, pensando alle creature, ti troverai fuor di me, e ciò non mai per più tempo di quel che sia necessario. Aspetta ch'io venga, ed investa colla mia presenza e Grazia l'Anima tua; poichè [1] *io vengo venendo, e non tardo*. Che se alle volte ti stancassi di star in esso niente, e non lo potessi senza gran molestia soffrire e senza noja, pensa allora con umiltà a quel bene, che più alla mano ti troverai, che sovente questo agli altri beni ti sia d'aiuto.

7. E rifletti che puoi assai più ricevere che dare, e più patire che operare; perchè siccome io sono un abisso di doni, così tu sei un abisso in cui riceverli; e con niun'altra cosa ti puoi tanto disporre a questa guisa di ricevere e patire, (il che si è la medesima cosa) come col non pensar niente, secondo ciò che si è detto. Per questo mezzo intenderai la risposta di quel mio grande Dionigi a coloro che lo interrogarono, come il mio servo Jeroteo si avvantaggiasse tanto sopra gli altri nella perfezione del mio amore; poichè, rispose, *sciebat pati*, sapeva ricevere e patire, preparandosi ad esso con questo nulla.

8. *Sposa*. Ditemi, o Signore. Questo nulla è quello forse che nasce dal proprio conoscimento?

Sposo. No, figliuola mia, perchè questo è una cognizione, onde l'Anima attribuisce a me, come ad autore del tutto, quanto ha ed è secondo la natura e la Grazia; e dall'altra parte vedendo che da se medesima è un nulla, si pone quindi nel più basso luogo di tutte le cose, ed anche d'una piccola formica, come faceva mia Madre, e vorrei che tu pure facessi; poichè vivresti con gran pace, e saresti disposta all'altro nulla, mediante il quale ti preparerei in pochi momenti a ricevere la mia Grazia. Ora ciò ti basti, se non fosse che mi chiedessi, se fuor di questi due vi siano altri nulla, e rispondo di sì. Ma non vorrei vedere in te questo nulla, essendo esso il peccato, il quale non è altra cosa che una privazione della mia Grazia, e s'incorre pensando, o dicendo, o facendo qualche cosa contro i miei comandamenti. Ora questo nulla unito all'altro del proprio conoscimento conduce i veramente pentiti ad una grande umiliazione; come puoi in te stessa scoprire, che niuna cosa ti umilia tanto, come quando nel pensare ai tuoi stessi difetti, sebben veniali, mi vai facendo offerta di te stessa, riconoscendoti per indegna della mia presenza, e tutta a me consegnandoti: il quale esercizio viene da umiltà, da gratitudine, e dall'amore, prodotti da un cuor contrito, che non solo io non disprezzo, ma piuttosto gli comunico molta Grazia e copiosa Gloria.

COL-

[1] *Habac.* 2. 3.

COLLOQUIO SETTIMO,

Che le vie del Signore son molte, e che niuno deve impedire quel che Dio dà a ciascheduno.

ARGOMENTO.

Dichiara essere molto utile, quantunque non sempre necessaria, l'orazione o sia meditazione della vita e Passione di Cristo Signor nostro, e che non conviene legare le Anime a tali meditazioni. Perchè essendo Cristo, come lo è, Uomo e Dio, non v'è ragione di dover sempre la sua Umanità meditare; anzi bene spesso sarà spediente lasciare queste meditazioni, e passare alla Contemplazione della sua Divinità. Imperciocchè molte sono e varie le strade della orazione, per le quali Iddio conduce le Anime; alla qual cosa debbono molto attendere coloro che le governano a fine d'avviarle per esse, e non per dove vien loro in capriccio. La regola di ciò sarà di osservare quel che rende l'anima più santa e perfetta, e battere un tal cammino: essendo esso quello, per lo quale vuol Dio, ch'essa vada secondo il detto dell'Appostolo: La volontà di Dio è la vostra santificazione.

1. *Sposo.* SEmpre che ti veggo, figliuola mia, in turbazione e in pena, udendo dire che se non si procede per mezzo del meditare la mia vita e Passione, si perde il tempo, e si falla la strada dell'orazione; io pure a vostro modo d'intendere mi dolgo d'udire i miei ministri ad insegnar tali cose. Imperciocchè se io non fossi più che Uomo puro, parlerebbero bene insinuando, che ai Misteri della mia Umanità sempre pensassero. Ma essendo io Uomo e Dio vero, non di rado conviene che si occupino le Anime nell'amorosa Contemplazione della mia Divinità, come faceva il mio Apostolo, e lo disse: [1] *Se io talora ho conosciuto Cristo secondo la carne, ora più nol conosco*, cioè non lo contemplo solamente come Uomo, ma come Dio, perchè dal conoscimento della mia Umanità si passa a quello della mia Divinità: e per questa ragione si chiama ella cammino e porta, [2] per cui si va e si entra alla Contemplazione della mia Divinità, [3] nella quale tu d'ordinario sei occupata.

2. Se attendessero i miei servi con riflessione alle mie strade, [4] vedrebbero che non è una sola, ma molte son quelle, onde le Anime a me conduco. E se considerassero che la Celeste Gerusalemme [5] non ha una ma dodici porte; e ponessero mente che nella casa di mio Padre [6] non v'è una sola ma parecchie mansioni; [7] e pensassero che la terra de' loro cuori in varie parti dà varj frutti, non si affaticherebbero indarno in voler indirizzare tutte le Anime per una via, e farle entrare per una porta, e alloggiarle in uno stesso soggiorno, e chiedere da tutte lo stesso frutto. La terra fredda, o figliuola mia, è buona per un genere di frutti, e la calda per altri.

3. Non ti ricordi, che nel ripartire i miei talenti [8] e le mie grazie a uno diedi un talento, a un altro due, e al terzo cinque? Non giova che si adoperino alcuni miei servi in voler che acquisti due talenti di orazione chi da me ne ha avuto un solo, e che ne abbia cinque colui, al quale non ne ho dati più di due. Più forte è la mia vocazione della loro; e quindi, comecchè chiamino le Anime per una strada, serve lor poco, quando io le invito per un'altra, se non fosse a strascinarvele con tormento, volendo elle seguire, siccome umili ed ubbidienti, la loro dottrina, e non potendo dall'altro canto resistere alla forza del mio spirito, che in un diverso cammino le mette.

4. Questa si è la ragione, che dopo d'a-

[1] 2. *ad Cor.* 5. 16. [2] *Johann.* 10. 9. [3] *Item* 14. 6. [4] *Ps.* 15. 10. [5] *Apoc.* 21. 12. [6] *Johann.* 14. 2. [7] *Lucæ* 8. 15. [8] *Matth.* 25. 15.

d'aversi rotto il capo in guidar l'Anima per via di timore, alla fine opera sempre per amore: essendo vano chiamare alla meditazione de' Novissimi chi da me è chiamato ad amare; e non meno inutile far meditare la mia Umanità, se io consumo ed abbruccio l'Anima nel fuoco della mia Divinità; nè potrà alcuno innalzare alla Contemplazione della Divinità chi da me nella meditazione della Umanità è favorito e trattenuto.

5. Di maniera che se i miei servi e ministri non proccurano d'intendere, per dove io conduco un'Anima, e se in appresso non si uniformano essi a me, insegnando una dottrina alla mia corrispondente e non contraria, travagliano indarno; poichè alla fin fine non ha da seguire se non quel ch'io voglio.

6. *Sposa*. Si rallegra assaissimo l'Anima mia, o mio Dio, in udir questo, essendo io una di cotali afflitte per non mi potere dalla vostra Divinità scostare alla perpetua, com'erami detto, considerazione della vostra Umanità. Voi ben sapete, che non è ciò in me difetto d'amore e di riverenza alla vostra Sacra Umanità; poichè il meditarla non poche volte mi è assai profittevole e dei favi di mele più dolce; sin a tanto che senza saper come si trova l'Anima mia nella continua, più tranquilla, e riposata considerazione della ineffabile stima ed amore del vostro Divino Spirito e Deità. Che se in ciò non pecco, o mio Dio, toglietemelo voi, e datemi un altro modo.

7. *Sposo*. No, o figliuola mia, no, anzi questo è quello ch'io principalmente voglio in te; perchè se così non fosse, con minori diligenze di quelle che ai usato io già ti avrei tolta questa maniera di orare. Per la qual cosa non ti affliggere, ma osserva sempre quel che ti rende più santa e perfetta, e quello segui: e questo sarà sempre ciò che ti produce maggior cognizione di te, e più umiltà, amore, ubbidienza, e santo timore, e speranza. Ora tu ben vedi, che ciascuna di queste si operano in te per questa via della Contemplazione della Divinità, meglio che per qualche altra.

COLLOQUIO OTTAVO.

Di sei strade di Orazione.

ARGOMENTO.

Dichiara che quantunque sia vero, ridursi tutte le strade spirituali dell'orazione alle tre vie, Purgativa, Illuminativa, e Unitiva; da esse però n'escono altri viottoli e sentieri, per i quali si può camminare senza pericolo e con profitto. E questi sono sei che lodevolmente e utilmente spiega.

1. *Sposa*. Mio Signore, giacchè per l'addietro mi diceste, che tante sono le strade, le porte, e le mansioni, e tanti pure i talenti, spiegatemi tutto ciò; acciocchè se per avventura mi toglieste da questo cammino che batto, io sappia, essendo traviata, a qual parte rivolgermi, e se vo bene, ne conosca almeno la strada.

2. *Sposo*. Qual cosa mi chiederesti mai, o figliuola mia, ch'io ti negassi? Devi sapere, o mia Sposa, che tutte queste strade, e porte, e talenti io soglio ridurre a tre, alla via Purgativa, alla Illuminativa, ed alla Unitiva. La purgativa consiste nel piagnere le colpe, l'illuminativa nell'esercitare le virtù, e l'unitiva nel divenire una stessa cosa con me per via del conoscimento amoroso e della conforme volontà accoppiata alla mia: volendo quel che io voglio, e non volendo quel che io non voglio. La prima strada è buona, la seconda migliore, e la terza ottima.

3. Oltre però queste tre vie sappi che altre ve ne sono da esse diramate, e te le voglio annoverare; acciocchè non ti stanchi, ricercando quali siano esse. Orazione vocale, meditazione, atti di virtù, Contemplazione della mia Divinità, Contemplazione della Divinità ed Uma-

Umanità insieme, e finalmente Unione. Di queste la prima è buona, migliori le altre sino alla sesta, che tutte le antecedenti eccede in bontà. Ora va, e le considera da te.

4. *Sposa*. Per verità, o Signore, non mi basta, ma è forza che abbiate pazienza, poichè siete un abisso senza fondo di essa; e a parte a parte mi spiegate ciascuna strada, sapendo già ch'io sono molto rozza. E per quanto foste prolisso, ben vi è noto che mi avete comunicato tanto amore da non istancarmi in udirvi, comecchè non mai terminaste. Oh piacesse a voi, che così fosse! Io però son tale, che non mi vedrò mai giunta a tal grado, se non mi avrete prima fatta molto santa, e tratta di questa penosa vita, e posta alla vostra presenza nella Gloria, dove sempre mi pronunzierete una parola eterna, la quale io eternamente e con eterna Gloria starò ascoltando e godendo.

§. I.

Prima strada.

ORAZIONE VOCALE.

5. *Sposo*. LA prima strada è quella dell'orazione vocale. A chi la do consegno un talento, e tanto buono, che se lo saprà trafficare acquisterà il Cielo. E pur v'ha dell'Anime tanto superbe e ribelli, che quantunque si sentano approfittare nella divozione e nelle virtù per mezzo di questa vocale orazione, e dar indietro e aride rimanersi quando la lasciano; contuttociò non ne vogliono far uso, come io voglio: sembrando loro che nel dargliela io do ad essi un talento solo, ed essi ne vorrebbero di più. Il peggio si è, che non poche volte i miei ministri le aiutano in questa parte, non riflettendo che non si deve badare al numero de' talenti, ma al profitto; perchè se con un talento ne riporta per se quel vantaggio, che un altro con tre o cinque, a qual fine mirano i vani desiderj di gran talenti? E meglio contentarsi di ciò ch'io voglio; e quantunque gli altri le superino in que' talenti, ch'esse non hanno, elle ponno superar tutti nel guadagno, sicchè niuno le uguagli.

6. Se adunque un'altro è da più nel godere della Contemplazione, (ma non già in saperne godere) egli lo supererà nell'impiego del suo talento, che l'altro forse non traffica a dovere: anzi questo, sebben volesse aver orazione vocale, non potrà da essa cavarne profitto. Non tutti i membri di questo mio corpo mistico esercitano il medesimo uffizio, ma ciascheduno il proprio. Gli occhi non ascoltano, l'odorato non assapora, nè le mani camminano. Coloro che non capiscono questo, o non vi riflettono, vorrebbero che tutto il corpo fosse lo stesso membro: il che sarebbe una mostruosa e disdicevol cosa.

7. Non poche Anime aprendo la bocca a recitare il Rosario, ed altre orazioni, e divote parole, si accendono tosto nello spirito; e chiudendo poi le labbra, si chiude in loro tutta la divozione, e lo spirito agghiaccia. Ora costoro devono battere questa strada, e in essa deve prestare loro braccio il Confessore. Non già però quando si provasse (e lo pondera bene) un vero disgusto e fastidio in essa, ed altrettanta facilità e divozione per la meditazione o contemplazione; poichè devesi allora lasciare la volontaria orazione vocale, e rivolgersi a dove io chiamo, ed apro il cammino.

8. Quantunque poi sia vero, che alcune volte io comunico a qualche tempo l'orazione vocale; è altresì vero, che non di rado per quel tempo che mi pare la levo, ed un'altra maniera d'orazione sostituisco. Sicchè la cosa dei talenti e delle strade non è cosa eterna nè invariabile, ch'io non cangi mai; quando la muto a stagioni, secondo che mi sembra alla mia gloria ed al profitto dell'Anima giovare.

9. *Sposa*. Certo è, Signore, ch'io debbo per l'avvenire pregiare assai l'ora-

zione vocale, quando me la concederai, e principalmente essendo io tiepida; perchè allora il Rosario, i Salmi, e la lezione de' libri divoti mi aiutano molto alla devozione.

§. II.

Seconda strada.

MEDITAZIONE.

10. *Sposo*. L'Orazione di meditazione è l'altro cammino e modo di orare. A chi la dò consegno quasi due talenti, e segue quando tace la lingua, ma non tace l'intelletto o la immaginazione; anzi ricordasi di questo o di quel passo della mia vita e de' miei Santi, che ha letto, e per essi va facendo riflessioni e discorsi, e li paragona fra loro, e gli applica a se stessa, cavandone quel profitto, che allora se le offerisce; come considerando il mio nascimento, vede il mio povero letto, la mia umiltà, il mio amore, e s'innamora l'Anima delle stesse cose, che vede in me, e brama d'esser povera, umile, e di amarmi; anzi più se considera, quanto bene i Santi imitarono cotale virtù, e quanto di bene, facendolo, ne riportarono; e gli altri quanto male a non lo fare, e pensa che il medesimo avverrà a lei, quando lo faccia. Questo modo di orazione è molto ampio, essendolo quanto lo sono i passi della mia vita in trentatre anni di età, e quanto lo sono i benefizj, che dalla mia liberal mano ha ricevuti, riceve, e riceverà.

11. *Sposa*. Siamo arrivati, o Signore, al mio tormento; poichè mi è senza dubbio grandissimo il vedere tanta verità di fiori, onde questa guisa d'orare è sparsa, e non pascermi in essi, nè assaggiarli, perchè non posso.

12. *Sposo*. Se non lo puoi, o figliuola mia, non desiderare quel ch'io non voglio che tu possa: poichè a volere quel ch'io non voglio non si adempie il tuo desiderio, e ti è di tormento che si adempia. Comincia dunque a volere quel che voglio io, e lo conseguirai, e ti porterà la pace. Se io non ti do questi due talenti, vuoi tu cavarmeli di mano per forza? No certamente. Umiliati e prendi quel ch'io ti porgo, ed è senza dubbio meglio per te di ciò che tu brami.

§. III.

Terza strada di Orazione.

ATTI DI VIRTU'.

13. *Sposo*. Gli atti di virtù formano la terza maniera di orare, ed in chi la do equivale al dono di tre talenti; perchè il fine della meditazione è esercitarsi in atti di virtù, e muover la volontà con santi affetti. Per modo che se mediti il mio nascimento, lo fai per uscire in atti di povertà, di umiltà, e di amore; e quindi a chi per mezzo della Fede io do senza meditazione virtù e Grazia, perchè si stia impiegandosi negli atti di cotali virtù, gli faccio un benefizio e favore equivalente a tre: mettendolo nel fine e nel termine, senza che in lunghi discorsi di meditazione si stanchi. Questo cammino di orazione è molto spazioso e largo; poichè lo è tanto, quanto lo sono le virtù, di cui son pieni i libri.

14. Questo modo di orare è buono per crescere in virtù e merito. Imperciocchè siccome perdonsi le virtù, cessando dagli atti loro; così coll' esercizio di esse si generano, crescono, e fan radici. E siccome con un voluto pensiero di peccato mortale merita uno l' Inferno, così con un voluto pensiero di virtù merita maggior Gloria: principalmente se sono di Fede, credendo e contemplando le sue verità; e se sono di Carità, amandole; e di Speranza, aspettando l'esito delle mie promesse; e di Martirio, offerendosi per mio amore a mil-

mille morti, e di umiltà, e di mortificazione, e di penitenza, ed altre ec.

15. *Sposa*. O come mi rallegro o Signore, di ciò udire; poichè al certo io sovente occupo tutta la mia orazione, come voi sapete, e la mia vita in questo, e principalmente in atti d'amore!

16. *Sposo*. Spendila pur in buon punto, poichè io venni al mondo per accender fuoco, e l'amore è fuoco, e quindi io mi chiamo fuoco e amore; e vorrei che tu eziandio fossi tale, e lo sarai, se ti eserciti in quel che colla mia Grazia hai costume di fare, cioè nella Contemplazione della mia Divinità e delle mie sovrane perfezioni.

§. IV.

Quarta strada di Orazione.

CONTEMPLAZIONE *della Divinità*.

17. *Sposo*. LA Contemplazione della Divinità è la quarta maniera di orazione, ed a chi la concedo io do come quattro talenti. Essa è copiosa e fertile, quanto lo sono i miei attributi e le perfezioni, che sono infinitamente perfette, e quindi cagionano una perfezione ineffabile in chi le contempla, ed ama in me, come tu alcune volte lo fai, e vorrei che assiduamente lo facessi, contemplando sempre più la mia bontà, bellezza, sapienza, potere, soavità, e Gloria eterna.

18. *Sposa*. Non altro si è il mio desiderio, nè lo sarà mediante la vostra Grazia, se non che contemplarvi ed amarvi: salvo che in questa Contemplazione di voi molte fiate non pongo gli occhi sopra le vostre particolari perfezioni, ma sopra di tutte in cumulo unite, e ciò mi produce maggior divozione, che l'altra guisa; nè so qual sia la migliore, e perciò bramo saperlo.

19. *Sposo*. Tutto ciò succede appunto, come tu hai detto, che alle volte le mie Spose mi riguardano tutto unitamente, ed altre qualche mia perfezione in particolare. Ora quella maniera di guardarmi ti sarà migliore, che più divozione t'infonde. Solo voglio che tu comprenda, che, favellando naturalmente, il tuo intelletto non può intendere insieme molte particolari cose da per se, nè in me, nè in altri, se non fosse formandone di tutte una sola, alla guisa di chi mira le cose, ond'è composto un tapeto, che le può mirare o cadauna da se o tutte insieme, mirando tutto il tapeto unito e in massa; la qual vista, includendo più cose, maggior diletto ingerisce, che non lo fa il mirarne una sola. Il medesimo suole accadere nella Contemplazione della mia Essenza e Divinità, poichè suol recarti maggior divozione ed amore il guardarmi come un pelago e un abisso d'infinite perfezioni, anzichè una sola perfezione considerare.

§. V.

Quinta strada d'Orazione Mistica.

MIRARE UNITAMENTE *la Divinità, e l'Umanità*.

20. *Sposo*. LA quinta maniera di orazione consiste nell'unire la mia Divinità alla Umanità, cioè starsi mirando ed esaltando tutto quel che da me medesimo feci nel mondo, per minima cosa che fosse. Questa orazione aveva il mio grande Agostino, quando pien d'ammirazione dicea: *Dio Uomo!* quasi dicesse: *Dio Uomo, che interizzisce di freddo! che siede per istanchezza! che mangia di fame! che piagne da compassione! che si dà in cibo, e muore d'amore.* [1] Intendendo pure ch'io mi trovo in tutte le creature per essenza, presenza, e potenza, ha verso di loro un sommo rispetto e riverenza, prostrandosi a tutti, e sommergendosi nel profondo del suo nulla e de' suoi peccati. Questa è un'altissima maniera di orare, che rade volte io comunico; non è però di danno, bastando avere alcuno di que' talenti, o battere

[1] *Johann.* 4. 6.

tere qualche strada, o essere a qualche porta di quelle, per le quali talora io le innalzo al più sublime modo di orazione, che si è quello d'Unione.

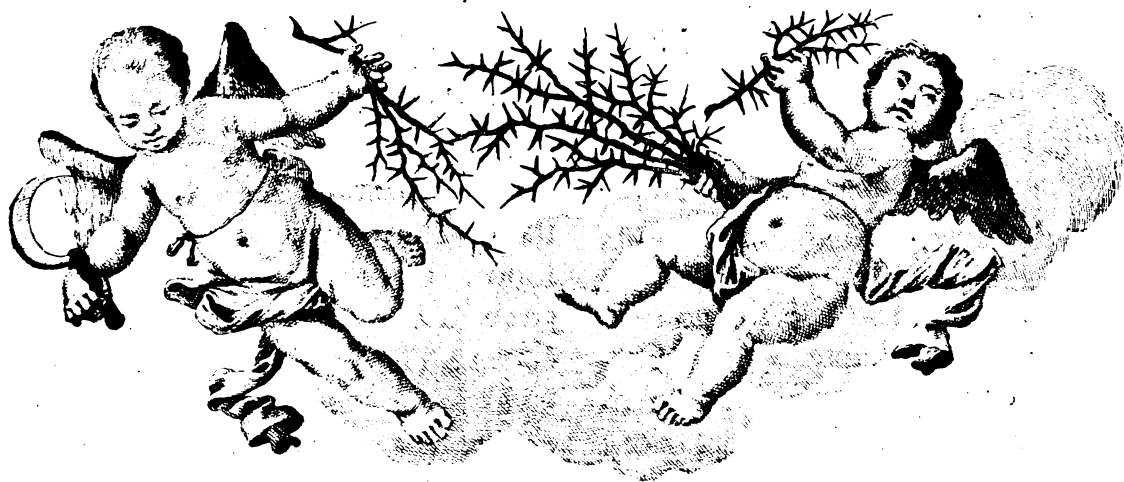
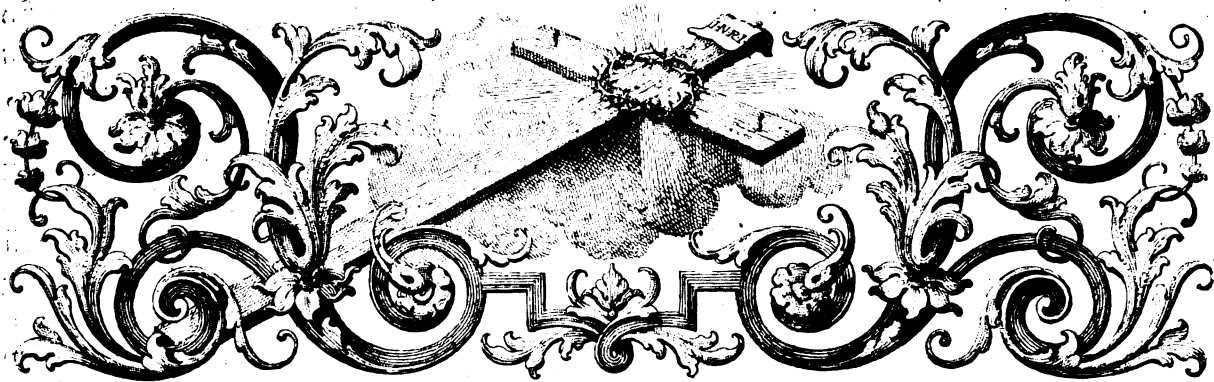
§. VI.

Sesta strada d'Orazione.

UNIONE.

21 *Sposo*. L'Ultimo e ricchissimo cammino è quello d'Unione, ed a chi lo conferisco io do quasi sei talenti. Tu l'hai molte volte, e quando ti senti in essa, giudica che quantunque tu vivi, non vivi, ma piuttosto io in te, come se io e tu fossimo una stessa cosa. Lo che è un viver tu, ma non già tu, sì bene io in te, come ti diceva e disse il mio Apostolo: [1] *Io vivo, ma non già io, poichè Cristo si vive in me*. Qual pensi che fosse la cagione, perchè tu nel corso di molti anni non provavi alcun tuo volere nè di cosa buona, nè di cattiva, e neppur di te medesima? Perchè a vero dire tu stavi in una ineffabil pace ed in una soavissima Contemplazione di me; ed occupandoti negli esercizj di Marta e di Maria, ti sembrava di non farli? Sai tu che si era ciò, e che si è qualunque volta ne godi? Io vivo in te, e non già tu in te, ma piuttosto in me.

1 *ad Galat.* 2. 20.

IL FINE DELLE SPINE DELLO SPIRITO.

DISSERTAZIONE
SOPRA LA
TEOLOGIA MISTICA
In cui si fa vedere, che la dottrina di S. Giovanni della Croce è opposta a quella de' falsi Mistici, che nell' ultimo secolo furono condannati,

COMPOSTA

DAL P. F. DOSITEO DI SANT' ALESSIO
CARMELITANO SCALZO DELLA CITTA' DI PARIGI,

E per la prima volta tradotta dalla lingua Francese nella Italiana.

SE in ogni tempo nella mente de' carnali uomini la Sapienza di Dio fu spacciata quale stoltezza, non si ha da stupire se vegganſi, a' nostri dì, tante persone attizzate contra la Mistica Teologia: avvezzo ciascuno a non giudicar delle cose se non secondo i limitati lumi del suo intendimento, condanna senz' altra disamina, quel più, che ha l' apparenza di straordinario; e perchè gli Spirituali anno inventati parecchi termini per esprimere le Divine operazioni dello Spirito Santo sopra un' anima ch' ei vuole innalzare ad un' alta contemplazione, son risguardati oggidì come sognatori, e fantastici; cioè dire come uomini, che anno l' immaginativa intorbidata, ed il capo carico di un' infinità di voci, che non significano nulla, e anzichè far onore alla Religione, la disfigurano.

Avrebbevi argomento di maravigliarsi, che in un secolo, onde la Chiesa ritruovasi agitata da tante turbolenze a cagion della diversità delle opinioni, che sono insegnate nelle Scuole, mostri tutto il Mondo collegarsi per attaccare i mistici, e per fargli passare per uomini pericolosi; i quali, sotto il pretesto di condurre le anime a una perfezione eminente, insegnano una Dottrina perniziosa, e contra cui non potrebbesi sclamare quanto bastasse, se non si conoscesse il principio donde procede un tale furore. Ecco dell' errore l' origine. S' immagina chiunque, che la Religione sia qualche cosa di assai facile; e può dirsi, che si abbia qualche ragione di crederlo: poichè nulla vi ha di più agevole a una persona rischiarata da' lumi della Fede di conoscere le fondamenta del Cristianesi-

mo, e di divenire buona Cristiana; essendochè non altro ci vuole se non consultare con attenzione il lume naturale, leggere il Vangelo, appigliarsi alla tradizione, e alle sante regole prescritte da' Concilj, offrire il proprio cuore a Dio, ed eseguire una sì fatta risoluzione ingenuamente. Nel secolo, in cui viviamo, una moltitudine di Dotti ha sviluppate tutte queste cose con tanta precisione, che più non ci resta se non di conformarvi i nostri costumi. Ma possiam noi dire, che sieno molti coloro, che il facciano?

Da una tale verità traggesi una conseguenza falsissima. I più degli uomini si contentano di una Morale onesta: crediamo soddisfare tutt' i nostri obblighi, qual ora non siamo sensibilmente tristi; e c'immaginiamo di essere giunti al colmo della perfezione, quando pratichiamo qualche opera esteriore di carità, o qualche strepitosa azione di virtù, comechè nonpertanto regni nel nostro cuore l'amor proprio, e siamo tuttavia pieni di noi medesimi, e del secolo. In questa disposizione di spirito a poco a poco ci persuadiamo, che la pietà massiccia unicamente consista in questo; o al più de' più in qualche attrattiva di una divozione sensibile: di maniera che quando udiamo dire, che uno stato tale non è se non quello de' principianti, e che dobbiamo avanzarci fino a rinunziare totalmente a noi stessi, annichilarci alla Divina presenza, soffogare tutte le nostre passioni, ed anche le nostre conoscenze, non avere d' intelletto, nè di volontà se non i lumi, e il beneplacito di Dio, essere uniti, e trasformati in lui; ci viene in testa, che tutti cotali ampollosi termini sol contengano puri spropositi, perchè ci riputiamo quali uomini dabbene, nè nulla risentiamo di somigliante. I più sospettosi, che d'ordinario, sono i più ignoranti, risguardano quest' espressioni come parole magiche, a bello studio inventate per ingannare i semplici, e che in se tengono qualche veneno occulto.

Siccome io spero pruovare, nel progresso della Dissertazione presente, che i principj tutti della Teologia Mistica son tratti dalla Sacra Scrittura, che sono stati insegnati da Gesù Cristo, e trasmessi fino a noi da una Tradizione di tutt' i secoli, così ora bastami di assicurare il Leggitore, che, per intendere ben presto il linguaggio de' Mistici veri, non ha egli se non da dedicarsi onninamente a Dio, e darsi a uno studio sincero della pietà, e della Morale Cristiana: imperocchè da questo numero di Mistici io escludo certi Autori stravaganti, che anno urtato nell'illusione, e spacciata quantità di errori; il che è cagione, che questa spezie di Teologia è incorsa nel dispregio, e divenuta l'oggetto dell'esecrazione della maggior parte de' Fedeli. Secondo San Giovanni della Croce, e gli altri veri Mistici, lo Spirituale vero è quegli solo, che di continuo ha dinanzi gli occhi Dio; che nulla non imprende se non per piacergli; che mai non mormora contra gli ordini di lui; ch'è perfettamente rassegnato alla di lui volontà; che bacia la mano, che lo percuote; che si reputa come indegno de' favori del Cielo; che non gli domanda mai nè miracoli, nè grazie straordinarie; che riceve con tranquillità, e in una santa indifferenza, sì il bene, che il male; che si crede un nulla; che non si stima nulla; che non altro vuole se non ciò, ch' è voluto da Dio: a dir brieve, che più non vive egli medesimo; perchè in lui vive Gesù Cristo, e lo anima lo Spirito Santo. Quest' è quella creatura novella, che Iddio forma nell' anime: ch' ei veramente rigenera; e che io non saprei descrivere, mercè che e la lingua, e l'espressioni mi mancano.

Potrebbesici obbiettare, che non consistendo essenzialmente la Spiritualità se non nelle Sante disposizioni or ora esposte da noi, era inutil cosa il far uso, a tal intento, di frasi affatto singolari, che per consueto dan fastidio, e motivo a' Fedeli veri di risguardarle come sospette, perch' essi duran fatica a discuoprirne il senso legittimo. Perchè mai, si dice, imbrogliare la scienza della salute sott'oscuri termini, e formare un linguaggio a parte di ciò, che Iddio rivelare vuole a tutti gli uomini? Non si sa egli quanto pericolose siano l'espressioni qualora si allontani dalla maniera comune di ragionare; e che in tali sorte di materie di rado sono inventati termini novelli, che, nel tempo stesso, inventate non siano novelle cose; o non ne sieno oscurate quelle idee, che son chiare; od altre non ne sieno determinate a un certo senso, che Iddio volea, che

se

ſe ne restaſſero ſoſpeſe, e confuſe, non avendocene detto di vantaggio?

Confeſſo, che queſt'obbiezione ſola baſterebbe per far rigettare di tutto un tratto tutt' i termini ſingolari de' Miſtici, ſe ſi riferiſſer eſſi a' Miſterj della Fede, ed alla Teologia ſpeculativa; imperocchè, in queſt' incontro, i termini novelli ſono eſtremamente ſoſpetti, e ſon quaſi la cagione unica di tutte le diſpute, e delle ſciſme, che ſquarciano il Criſtianeſimo: ma ne' Miſtici queſt' eſpreſſioni non concernono veruna di queſte coſe; e ſolamente dinotano quelle diſpoſizioni differenti, onde ritruovaſi un'Anima, che ſi è conſecrata a Dio, e i diverſi ſtati pe' quali ella paſſa: di ciò noi parleremo progredendo in queſta Diſſertazione.

Quanto all' oſcurità de' Libri Miſtici, può ell'avere varie cagioni. Ci ſono de' Miſtici ideali, che ſtudiano queſta ſcienza per vanità; e che non eſſendo dotati di una pietà reale, raziocinar non poſſono degli effetti della Grazia, e delle operazioni dello Spirito Santo, ſe non per memoria, e le più ſpeſſe volte in un modo falſo, e confuſo. Coſtoro, per fare gli eruditi, ordinariamente anno meſcolati nelle Miſtiche loro ſpiegazioni i concepimenti imbrogliati della propria fantaſia loro, e gli anno eſpoſti ſotto novelli termini inventati a lor capriccio, il che ha guaſtata queſta Teologia. Può eziandio procedere una sì fatta oſcurità dal difetto di attenzione, e di eſperienza di que', che leggono queſte ſorte di materie. La ſcienza Miſtica è la ſcienza del cuor dell'uomo, e dell' amore di Dio. Puoſſi ben appellarla *Miſtica* o *naſcoſta*: con ciò ſia che ſon pochiſſimi coloro, che la ſtudiano, e vi ſi rendono eſperti. Que' tali, che quaſi mai non rientrano in ſe medeſimi, non riſentono i biſogni loro ſpirituali, non amano Dio di vero cuore, non ſe gli dedicano interamente, non ſi conſultano coll' eterna Verità; come mai intenderebbon eglino il linguaggio de' Santi, e non rimarrebbono abbagliati dalle Celeſti illuminazioni, a cui non ſono accoſtumati gli occhj lor deboli?

In fine, ciò, che ha dato l'ultimo ſcredito alla Miſtica Teologia ſono gl' inſopportabili abuſi, che, nell' ultimo ſecolo, ne anno praticato i Diſcepoli di Molinos aſſai cogniti ſotto il nome di *Quietiſti*. Si è veduto un gran numero di Libri compoſti da queſti Miſtici falſi; de' quali aſſerir ſi può quel, che detto fu da un Antico, di que' vaſi, che preſentando, con titoli ſpezioſi, rimedj eccellenti, conteneano veneni mortali. Anime infinite ſonoſi laſciate ſedurre d'apparenze belliſſime, e dalla vana ſperanza ond' erano luſingate di pervenire a una gran Santità ſenza molto tormentarſi, ma col ſolo tenerſi in una falſa quiete. Eſſendo ſtate ingannate da queſt' Idolo, e da queſta fantaſma di virtù, la coſcienza loro, ch'era fiacca, come parla San Paolo, n'è ſtata imbrattata; e queſt' è tutto lo ſgraziato frutto, ch'elle ne han ritratto. Un tale diſaſtro ha poſti tutt'i Fedeli nell' obbligo di aprir bene gli occhi, di diffidare di quei tutti, che pretendeſſero ſcrivere ſopra sì fatti argomenti, e di rigettare come ſoſpetto quel più, che aveſſe l'aria di eſtraordinario. Eſſendochè gli Autori di queſta perniziosa Dottrina aveano abuſato di parecchi termini, che leggonſi in tutte le Opere de' Miſtici, ch' erano uſcite prima delle loro, ſi è creduta una ragione il doverle rigettare tutte, ſenza fare quel giuſto diſcernimento, che parea sì neceſſario in una materia di tanta conſeguenza; e ſi è penſato, che truovandoſi meſcolata col buon frumento la zizzania, conveniſſe dar a fiamma ogni coſa, e invogliere in una ſentenza medeſima ciò, ch' eſſere potea buono, e ciò, ch'evidentemente era cattivo.

Comech' eſſente da tutti queſti errori ritruoviſi la Dottrina di San Giovanni della Croce, non ha nonpertanto potuto preſervarſi da un deſtino sì funeſto. Non poche perſone di ſoverchio prevenute contra tutto ciò, che tratta di Spiritualità, e ſpinte da un zelo cieco, hanno preteſo confonderla con quella de' Miſtici falſi; e per conſeguente, l'anno riſguardata come una Dottrina per lo meno ſoſpetta, che non poteſſe leggerſi ſe non con gran circoſpezione; e di cui foſſe meglio diſpenſarſi, anzi ch' eſporci, in leggendola, ad un riſchio, che lor ſembrava inevitabile. Siccome lo sbaglio di queſte maniere d'uomini proviene piuttoſto dall' ignoranza loro in tali materie, che da una reale oppoſizione a ciò, che può guidare un'anima alla vera pietà, così ho creduto, che, dopo aver dato al pubblico un compendio dell'Opere di queſto Santo contemplativo,

prestar potessi un gran servigio a tutte queste persone, se io mi facessi ad istruirle, spiegando loro in una foggia concisa cosa sia la Mistica Teologia; dond'essa tragga la sua origine; come sia stata trasmessa a noi; in che consista il vero Quietismo; e come la Dottrina di San Giovanni della Croce sia realmente opposta a quella di cotali Mistici falsi, che con tanta giustizia sono stati proscritti. Quest'è a che or ora mi accingo di sviluppare nelle Sezioni seguenti.

A questo passo io rendo avvertito il Leggitore, che non pretendo avanzare nulla da per me in una materia sì delicata: e perchè di già la si è trattata con molta erudizione da parecchi Dotti in tempo dell'ultime dispute, io mi fo gloria di tenermi sull'orme loro, e di approfittare de' loro lumi.

SEZIONE PRIMA

Della Teologia Mistica.

QUantunque nella bocca delle persone spirituali non vi abbia nulla di più comune, che il nome di *Teologia Mistica*, si ha nulla dimeno da confessare, che forse non vi ha nulla di più difficile da essere spiegato, e la cui cognizione sia men giusta, poichè ogni Autore ne dà una differente; il che sparge una spezie di oscurità sopra questa materia, in vece di rischiararla e di rendercela più sensibile. Puossi dunque asserire in generale, che il termine di *Teologia* significa una scienza, la qual tratta di Dio, e dell'eterne verità. Quanto al termine *Mistica*, il si prende nella vita dello spirito per una cosa segreta, occulta, santa, spirituale: e quindi, secondo la proprietà de' termini, la Mistica Teologia vuol dire una scienza di Dio segreta, occulta, spirituale, santa. Ma oltre al generale significato di questi due termini, ce ne sono tre altri particolari.

I. Il nome di Teologia Mistica può intendersi d'uno studio, e d'un'applicazione particolare alla vita spirituale, essendo ch'ella contiene i tre stati, de' principianti, de' proficienti, e de' perfetti. In questo senso la nomina S. Clemente Alessandrino una conoscenza: S. Gregorio Nisseno una specolazione, per via di cui si contempla il Signore; Sant'Ilario un'intelligenza; e S. Gregorio di Nazianzo una suprema Filosofia. I più de' Mistici degli ultimi sei secoli anno intesa la cosa medesima per essi termini, come agevolmente il si può riconoscere dalla lettura delle lor Opere.

II. Pigliasi, tal fiata, *Teologia Mistica* per un abito soprannaturale, il qual non è altro, che un de' Doni dello Spirito Santo, che muove in uno speziale modo l'Anima, affinch'ella produca degli Atti Mistici, come sono la contemplazione, l'Amore, l'Unione Divina, e così delle altre impressioni, che riconoscono per principio quest'abito soprannaturale. Ma gli spirituali degli ultimi secoli il prendono, più d'ordinario, per l'atto il più perfetto, e il più *nobile* della contemplazione, ch'è il termine, ed il fine di tutti gli esercizj della vita spirituale, e un effetto del dono di sapienza, in cui, secondo la favella de' Padri, consiste la felicità della vita presente. A quest'atto espresso co' termini di Teologia Mistica impongono gli autori stessi altri nomi, come unione perfetta, maritaggio spirituale, mistico bacio, e più altri, che io lascio, per finire colla descrizione, che di esso sublime atto della contemplazione ci è fatta da San Francesco di Sales [1]. *Il si dinomina*, dic' egli, *Teologia*, *perchè ha per oggetto Dio*, *in quanto ch' egli è supremamente amabile: Mistica perchè la conversazione vi è affatto segreta; nè nulla vi succede fra Dio*, *e l' Anima*, *se non da cuore*, *a cuore*, *per una comunicazione incomunicabile*, *a chiunque*, *fuorchè a què*, *che la fanno*.

III. Con questi termini *Teologia Mistica*, s'intende un abito, o una scienza, che tratta, e spiega le materie di spiritualità, e di Contemplazione. Le osservazioni seguenti esibiranno qualche idea della Teologia Mistica presa in quest'ultimo senso.

Primieramente, non è quest'abito una scienza distinta dalla Teologia Scolastica; si bene n'è una parte; il proprio uso di cui è di spiegare in che consista l'atto il più perfetto della contemplazione, il suo oggetto, il suo suggetto, i suoi principj, i suoi effetti, le sue proprietà: di scuoprire i pericoli, che s'incontrano nella vita spituale, le vie, che vi si ha da tenere, quelle, che si ha da sfuggire.

In luogo secondo: l'oggetto della Teologia Mistica presa in quest'ultimo senso, è Id-

[1] *dell'Amor di Dio. Lib. 1. cap. 1.*

è Iddio sotto il rispetto formale di prima Verità. Imperocchè ricerca principalmente questa scienza la conoscenza di Dio, per via della direzione delle operazioni Mistiche, o spirituali: o, per meglio dire, egli è una considerazione segreta di Dio, o delle cose, che a Dio appartengono.

Per terzo: non essendo stabilita la dottrina dello Spirito di Dio, e delle sue comunicazioni sopra i principj ingannevoli della saggiezza umana, ma sopra la Verità divina, e rivelata; il giudizio formato dalla Teologia Mistica specolativa, e le conclusioni, ch'ella trae per ispiegare le materie di spiritualità, essere deggiono unicamente fondate sopra i principj sublimi; cioè dire, sopra gli articoli della Fede, sopra la tradizione, sopra la dottrina de' Padri, e sopra i principj certi della Teologia Scolastica.

In fine: la Teologia Mistica specolativa è differentissima dall'atto della contemplazione, ch'è detto Teologia Mistica: quella consiste nella specolazione: nell' esperienza consiste questa. Si acquista la prima collo studio; la seconda è un effetto della grazia del Signore. La specolativa è un abito fisso, e permanente, ch'essenzialmente non è soprannaturale, ma che può acquistarsi coll'applicazione dell' umano ingegno come la Teologia Scolastica; e che per conseguente, non suppone necessariamente la carità, non trattando materie se non secondo le regole della scuola, comechè in un modo più semplice, e men diffuso; laddove la Teologia Mistica del secondo genere, per lo meno quanto al più eccellente suo atto, è soprannaturale nel suo principio, e nella sua maniera, poich' ella è un dono di Dio, che opera quasi tutto; è sì segreta, sì intima, e sì allettevole, che la lingua manca di termini per ispiegarla; altre regole non riconosce fuor di quelle, che le son prescritte dallo Spirito Santo per via de' Doni di sapienza, e d'intelletto, che ne sono i principj. Di queste due Teologie, *Specolativa*, ed *esperimentale*, ha voluto ragionar San Diadoco, il qual fioriva nel quarto secolo, qualora dice nel capitolo nono, che dell' una fa menzione San Paolo sotto il nome di *parola di scienza*, o di conoscenza; e dell'altra sotto quello di *parola di sapienza*. La conoscenza esperimentale unisce l'uomo a Dio senza portarlo a parlare delle spirituali cose: ma se a taluno, aggiugne il detto Santo Vescovo, è data la sapienza in un col timor del Signore, il che avviene assai di rado, ei discuopre, e spiega le operazioni della contemplazione; mercè che la conoscenza instruisce coll' esperienza, e la sapienza colle parole.

Per meglio concepire tutto ciò, che or ora dicemmo del significato de' termini della Teologia Mistica, egli è in acconcio di spiegare ciò, che intender si dee pel termine di contemplazione; poichè la Mistica Teologia tratta in ispezialità di questo santo esercizio; e l'oggetto di essa scienza si è di dirigere le Anime, che bramano giugnere a quel felice termine, il qual fa la beatitudine incominciata nella vita presente, per perfezionarla nell'Eternità.

Secondo l'idea, che ce n'è data da' Padri della Chiesa, può la contemplazione diffinirsi in generale: *Uno sguardo semplice, e amoroso di Dio, e de' suoi Misterj, pel soccorso della sua Grazia, e de' Doni dello Spirito Santo.* E' diversissima questa contemplazione da quella, ch'è propria ne' Filosofi, secondo l'espressione di San Basilio: 1. Nel suo principio. 2. Ne' suoi mezzi. 3. Nel suo fine. La prima è fondata sopra la Fede, appoggiata sopra la Speranza, e perfezionata dalla Carità. La curiosità era il fondamento della seconda, la vanità il suo sostegno; e qualche leggera conoscenza della natura, il suo oggetto, e la sua perfezione. Contemplavano i Filosofi per sapere e non già per far del bene: gli spirituali contemplano per conoscere, e per amare Dio, non già per appagare la curiosità del loro genio, si bene per riformare i loro costumi colla pratica della virtù. La conoscenza loro, in somma, non è per solamente rischiarare il loro intelletto, ma per infiammare il loro cuore col fuoco dell' amor Divino, ch' è il principio, ed il termine della contemplazione.

Molti ci sono, che confondono il raziocinio colla contemplazione, perchè lor manca una sufficiente istruzione in tali materie. Per porgere temperamento all' inconveniente, si ha da osservare, che il concepimento, il giudizio, e il raziocinio, sono tre atti del nostro intelletto. Col primo ei conosce; e vale a dire, forma egli un'idea semplice di un oggetto senza nulla negarne, nè null' affermarne: ei fa, col secondo, una comparazione delle cose concepute da lui, assicurando dell'una ciò, ch'

ch' ella è; e negando ciò, ch'ella non è, dell'altra: finalmente col terzo raziocinando sopra tutte queste cose, ne deduce delle conseguenze. Rimarrà rischiarata questa materia da un esempio.

Un' Anima Cristiana si propone di contemplare il Figliuolo di Dio moribondo in sù la Croce. Primieramente si forma ella l'idea di questa morte in se medesima: l'operazione prima si è questa del suo intelletto. Quindi passa alla considerazione di essa morte relativamente a Gesù Cristo che l'ha patita, e relativamente alle nostre colpe, che l'anno cagionata: ella giudica dell'eccesso dell'amore del Figliuolo di Dio, e dell' enormità de' nostri misfatti; poichè per ripararli, e per soddisfare alla giustizia di suo Padre, fu forza, ch'ei morisse su quel patibolo: quest'è l'operazione seconda. Convinta da tutte cotali considerazioni ella conchiude, che assolutamente deesi da lei sfuggire il peccato; ch'essa deve impegnarsi nella penitenza; e con una giusta corrispondenza all' amor eccessivo, che Gesù Cristo ha avuto per lei, raccogliere tutt' i moti del suo cuore per lui: quest'è la terza operazione. Ora io dico, che la contemplazione non consiste in veruna di queste operazioni particolari del nostro spirito, ma in un semplice sguardo di Gesù Cristo paziente, il qual produce la soppressione di tutti questi atti espliciti, gli contiene però in un modo eminente, e produce la pace, e la giocondità, che si gusta in questa considerazione.

Trattasi ora di far conoscere, che questa Teologia Mistica, la qual ragiona della contemplazione, e di tutti gli altri gradi della vita interiore, è del pari antica, che la Religione Cristiana, e che noi la teniamo da Gesù Cristo medesimo, che l'ha insegnata a'suoi Appostoli: e questi l'anno tramandata fino a noi pel canale de' Padri della Chiesa, che l' anno conservata di secoli in secoli, come un deposito, ch'era loro stato affidato, per farne parte a'Fedeli, ed ammaestrargli de' mezzi più convenevoli, per innalzarsi alla perfezione della Cristiana pietà. Essendochè il Rev. Padre Onorato di Santa Maria ha maneggiata a fondo questa materia in quei due Volumi, che da lui sono stati dati alla luce sotto il titolo di *Tradizione de' Padri sopra la contemplazione*, io mi contenterò di quì arrecare alcuni estratti di essa Opera, che basteranno per convincere una persona ragionevole; e per pruovare, che la Teologia Mistica, o la dottrina della contemplazione, non è stata inventata in questi ultimi secoli, come l'anno voluto pretendere certi Autori, che ben possono dirsi ignoranti in questa sorte di argomenti. Ecco dunque come spiegasi questo valoroso Critico, nell' Opera succitata.

Un' illustre, ed erudito Prelato, * parlando delle vie interiori, e dell'esperienze mistiche, dice queste parole: *Non si può rivocare in dubbio, che i Profeti, e gli Appostoli, che Iddio ci ha dati per Dottori, stati non sieno instruttissimi, ed espertissimi in queste vie mistiche. I Santi Padri, che gli hanno seguiti, e ce ne hanno spiegata la santa dottrina, si sono investiti del loro spirito; e animati dalla medesima grazia, ci anno lasciate infallibili tradizioni sì sopra questa materia, come sopra tutte le altre che risguardano la Religione.*

Da una testimonianza tale si può conchiudere. 1. Che se gli Appostoli sono stati ammaestrati dell'esperienze mistiche, ciò essere non ha potuto, che per mezzo di Gesù Cristo, il quale ce gli ha assegnati per dottori. 2. Che i Padri della Chiesa anno ricevuta la dottrina della Contemplazione dagli Appostoli: 3. Ch'essi ci anno lasciate, in tal proposito, tradizioni infallibili, come pure sopra tutti gli altri punti, che concernono la Religione. Si ha quì da disaminare due cose: la prima, se ricevut' abbiano gli Appostoli la dottrina della contemplazione da Gesù Cristo: la seconda, come abbian eglino fatta passare questa dottrina alla Chiesa.

Tutta l'Ecclesiastica Teologia si riferisce a questi tre punti: alla dottrina, alla disciplina, e alla morale. Contiene la dottrina gli articoli di Fede, che ci sono insegnati dalla nostra Religione: la disciplina, il governo della Chiesa: e la morale, le regole de' costumi, per erudirci di che dobbiam praticare. Ci ha comunicate tutte queste cose lo Spirito Santo per mezzo delle due sorgenti, nelle quali son esse contenute, cioè per mezzo della scrittura, e della tradizione. Imperocchè non si ha da credere, che ci sieno tradizioni pe' soli dogmi speculativi, o per gli usi di disciplina: avvi altresì una tradizione per le verità di pratica. Sopra di che dobbiamo far distinzione di tradizioni, che sono appellate Divine,

* *M. Bosuet, Instruzione sopra gli stati di Orazione. Prefazione.*

vine, perchè le abbiam ricevute immediatamente da Gesù Cristo, che ce le ha comunicate per via degli Appostoli: di tradizioni Appostoliche, perchè gli Appostoli ne sono i primi autori, che colla viva voce le anno fatte passare alla Chiesa: e di tradizioni Ecclesiastiche, perchè son esse di costumi lodevoli, o di santi usi ordinati da' Concilj, e da' Papi. Per discernere tutte queste tradizioni ci son delle regole; ma non è necessario, che se ne ragioni in questo luogo: bastami pel presente di mentovarne tre, per dimostrare in ispezialità, che gli Appostoli anno ricevuta da Gesù Cristo la dottrina della contemplazione, o di ciò, che riguarda la vita interiore.

Regola prima, ch'è di Sant'Agostino*. Qualora una cosa ritruovasi praticata in tutta la Chiesa; e non essendo stata stabilita in verun Concilio, trae ella tutta la sua forza da essa costante pratica della Chiesa, si ha ragione di dire, che questa tradizione viene dagli Appostoli.

Seconda regola. Qualora i Santi Padri, e gli Autori Ecclesiastici, che anno scritto in diversi tempi, e in diversi luoghi, convengono concordemente di una cosa, che non truovasi chiaramente nella Scrittura: se i Padri non assegnano l'origine di questa cosa, dubitar non si può, che questa tradizione non venga dagli Appostoli.

Regola terza. Qualora si può far ascendere una pratica di secolo in secolo, per una tradizione continua, e non interrotta fino al tempo degli Appostoli, egli è indubitato, che sia questa una tradizione, ch' essi ci anno lasciata.

Son sufficienti queste tre regole per istabilire una tradizione Appostolica, non però Divina, solochè non si aggiunga, che questa pratica sia di tal natura, che non altri abbia potuto stabilirla se non Gesù Cristo.

Per fare l'applicazione di queste regole al nostro proposito, si ha da dire, che presentemente vi ha un santo esercizio della vita interiore, che appellasi contemplazione, approvato come un' azione di pietà da'Papi, nelle Bolle di Canonizzazione di parecchi Santi degli ultimi secoli, autorizzato dal consentimento comune de' Prelati, e de' Dottori, e praticato da non poche spirituali persone.

Noi abbiam ricevuta questa tradizione da' mistici del secolo sesto decimo, da Santa Teresa, da San Giovanni della Croce, da Sant'Ignazio, da San Pietro d' Alcantara, da Luigi di Granata, da Don Bartolommeo de' Martiri, ec. L'aveano ricevuta questi dagli spirituali del secolo decimo quinto; fra' quali ritrovansi San Lorenzo Giustiniani, il dotto Gersone, Dionigi il Certosino, Enrico Arfio, la Ven. Caterina da Genova. Questi ultimi l'aveano appresa da Enrico *de Baume*, o di Palma, da Giovanni Ciparrisiota, da Rausbrock, e d'altri, che viveano nel quarto decimo secolo: questi da San Pietro Celestino, da San Tommaso di Aquino, e da San Bonaventura, che fiorivano nel tredicesimo. Era ella discesa a questi ultimi pel canale di S. Bernardo, di Arnaldo di Bonneval, d'Ugo di San Vittore, di Riccardo di S. Vittore, e d'un gran numero d'altri, che non anno meno illustrata la Chiesa colla santità del loro vivere, che collo splendore della loro scienza.

Vi ha chi crede, che quasi non si rinvenga vestigio veruno della Teologia Mistica ne' secoli più remoti: ma la catena di questa tradizione non incomincia già nel secolo dodicesimo; mercè che io truovo, che i mistici di quel tempo l'aveano imparata da Sant'Anselmo, da Simeone il giovane, da Michele Psello, da Niceta, e da San Pietro Damiano, che sono vissuti nell'undecimo; e questi quì n' erano stati instruiti da Radolfo, da Sant'Odilone Abbate, da Sant'Odone Abbate di Cluni, da Mosè Barsesa, e dagli altri, che si son segnalati nel decimo. Anche questi l'aveano ricevuta da Teofane, da Rabano, dal B. Teodoro Studita Abbate, d'Angelomo Monaco, d'Aligaro Vescovo di Cambrai, che viveano nel nono. Pur a questi l'aveano comunicata il Ven. Beda, S. Giovanni Damasceno, Elia Arcivescovo di Creta, il B. Alcuino ec. nel secolo ottavo, che avuta l'aveano da Eschio Prete, da Sant'Isidoro di Sivilia, da Sant'Antioco Monaco, da San Massimo, da Talasio Abbate, da Sant'Isaia Abbate, dall'autore delle spiegazioni anagogiche della sacra Scrittura, e da altri spirituali del settimo. Eziandio a questi l'aveano tramandata l'autore dell'Opere attribuite a San Dionigi, da Cassiodoro, da sant'Isacco di Siria, da San Gregorio Papa, da San Giovanni Climaco, dal B. Giovanni di Raita, che son contati pe' maggiori Santi Mistici del sesto secolo.

Tut-

Tutti questi spirituali aveano imparati cotali arcani della Mistica Teologia da que' del quinto; fra quali sono annoverati Giovanni Pomerio, Sant'Agostino, San Basilio di Seleucia, Teodoreto, San Cirillo di Alessandria, Sant'Isidoro Prete di Damiata, Cassiano, San Girolamo, San Nilo, e San Giovanni Grisostomo. Questi n'erano stati instruiti da Sant'Ilario Vescovo di Poitiers, da Sant'Efrem, da S. Basilio il Grande, da San Gregorio Nazianzeno, da San Gregorio di Nissa, da Sant'Ambrogio, da S. Macario, e da San Diadoco. San Clemente Alessandrino, che ha fiorito nel secolo secondo, e nel terzo; è stato come una sorgente feconda della tradizione della vita Mistica, che da lui si è fatta passare a' secoli susseguenti: egli è il primo degli Autori Ecclesiastici, che l'ha messa per iscritto; supposto, che l'Autore dell'Opere attribuite a S. Dionigi non sia vissuto nel secolo primo. Confessa questo Santo di averl' appresa da' suoi maestri, nel cui numero ei pone Panteno; e aggiugne, che questi l'aveano avuta da' Discepoli degli Appostoli, o dagli Appostoli medesimi, i quali, dopo esserne stati ammaestrati da Gesù Cristo, l'aveano insegnata a' fedeli.

Da tutte sì fatte testimonianze trar si deggiono queste conseguenze. 1. Che una tale pia pratica della contemplazione non ha incominciato in verun secolo fra noi, e gli Appostoli: che Papa niuno, nè niun Concilio, non l'anno introdotta nella Chiesa. 2. Che ascendendo dal nostro al secolo degli Appostoli, non ve n'ha veruno, in cui non truovisi qualch' Ecclesiastico Autore, che abbia ragionato della Teologia Mistica. 3. Che gli Appostoli anno tramandato questo pio esercizio alla Chiesa; e ch'egli è disceso fino a noi per una tradizione costante, e non interrotta; sostenuta, pel contrario, dall'attestazione del numero maggiore de' Santi Dottori Greci, e Latini, la cui autorità è di un peso assai grande nella Chiesa. 4. Che poichè la contemplazione, o la vita Mistica, non rinvienesi in formali termini nella Scrittura, comecchè, giusta il sentimento di tutt' i Padri, siane Santa Maria Maddalena la figura, si ha da conchiudere, che questo santo esercizio è di tradizione Appostolica.

Quando io dico di tradizione Appostolica, non bisogna intendere, ch'ella sia Appostolica puramente; cioè dire, che l'abbiamo noi ricevuta dagli Appostoli in qualità di Pastori, e di Vescovi; poich' essendo la contemplazione soprannaturale nel suo principio, e nel suo fine, un'Opera dello Spirito Santo, e de' suoi Doni, non anno eglino potuto stabilirla nella Chiesa; si bene anno fatta passare di viva voce questa tradizione a' Fedeli in qualità d'organi di Gesù Cristo, e nel senso dell'Appostolo scrivendo a' Tessalonicensi: *Udita che aveste la Divina parola, che vi abbiamo annunziata; voi non la riceveste come parola, degli uomini, ma come vera parola di Dio* *. Deesi pure osservare con San Cirillo di Alessandria, che il buon Pastore insegna a' suoi servi, cioè dire, a' suoi Appostoli, come deggian essi entrare nell'intimo del loro cuore per contemplarvi le sue beneficenze: con Cassiano, che Gesù Cristo lor aveva delineata la contemplazione subblime, allor quando passava egli la notte in orazione: da ultimo, con Zaccharia Vescovo di Crisopoli, che quando Gesù Cristo ora, lor insegna gli esercizj della vita contemplativa.

Ciò supposto una buona volta; facilmente si persuadiamo, che abbiano gli Appostoli fatto passare ne' Cristiani primitivi, in un co' misterj della Fede, l'esercizio della contemplazione; ed abbiano instruiti i più perfetti, e i più disposti a questa scienza, del modo di considerare l'eterne verità. L'osservazione si è questa di Eusebio, il quale dice, che gli Appostoli stabilirono nella Chiesa due fogge di vivere. La prima era propria di coloro, che si applicavano unicamente al Divin servigio con un ardente amore delle celesti cose; e dispregiando il modo di vivere del comune degli uomini, com'essendo separati da questa mortale vita, in cui non erano se non col corpo, aveano di continuo il cuore loro, ed il loro spirito in Cielo, in qualche maniera come gli Angeli.

Insegnando, dunque, gli Appostoli a' primitivi Cristiani il modo di conversare nel Cielo, senza dubbio gl' istruivano de' principj della contemplazione, e della Mistica Teologia; poichè, per via di un tal esercizio santo, c'innalziamo e col cuore, e col pensiero fino alle cose celesti. Da questa sacrosanta sorgente si erano sparsi i lumi della contemplazione sopra i Fedeli della Chiesa, che in Alessandria fu fondata da S. Marco; mercè che, a detto di Filone, essi era-

* 1. *ad Thess. cap.* 2.

erano sì gran Contemplativi. Gli Appostoli, scrive il Cardinale Osio, quel sì chiaro lume della Polonia, bramavano ardentemente, che coloro, che da essi erano ammaestrati nella Fede di Gesù Cristo, contemplassero le verità eterne.

Que', che pretendono, che S. Dionigi l'Areopagita sia l'Autore delle Opere impresse sotto il suo nome; e altresì i Comentatori de' suoi libri, e gli Scrittori della sua vita, tengono, che San Paolo, avesse ammaestrato S. Dionigi degli arcani della Teologia Mistica. S. Paolo, dice Pachimero, gli aveva insegnata la scienza Divina, e la sacra sapienza. Ne aveva egli formato un gran Contemplativo, scrivono gli altri; e a cagione della gran purità del cuore, e dell' eccellenza delle virtù di lui, gl'avev' affidato il sacrosanto deposito di que' misterj, ch' egli avea veduti nel suo rapimento. Riflette San Bonaventura, o quegli, ch' è l'autore del trattato della Mistica Teologia, che insegnò San Paolo a San Dionigi la sapienza, che appellasi Teologia Mistica, l'ha messa in iscritto, e l'ha inviata al suo discepolo Timoteo.

Essendochè San Clemente Alessandrino ha fiorito ne' secoli primi della Chiesa; è stato instruito da' Discepoli degli Appostoli; ed ha raccolto con istudio le tradizioni, ch' essi ci anno lasciate, ci può informare se abbiano gli Appostoli trasmessa a' lor Successori la dottrina della Teologia Mistica. Ascoltiamo ciò ch' egli dice sopra questo passo di S. Paolo: * *Io vi ho nutriti di latte, e non di cibo sodo, perchè allora non l'avreste potuto digerire.* Ei pretende, che per questo cibo sodo voglia l'Appostolo parlare della Mistica Teologia. Ecco le proprie sue parole: *Se dunque dice l' Appostolo, che il latte è l'alimento de' bambini, e il sodo cibo quello de' perfetti; si ha da intendere pel latte la prima instruzione ne' misterj della Fede, ch' è come l' alimento primo dell' anima; e pel cibo sodo la sublime contemplazione dell' eterne verità.*

Ma ecco qualche cosa di più formale. Nel libro sesto de' suoi Stromati, dov' egli parla assai alla lunga delle disposizioni, degli effetti, e dell' eccellenza della contemplazione, insegna, che la sapienza, e vale a dire la conoscenza delle mistiche cose, è una scienza, ed una comprensione certa, e sicura delle cose passate, presenti, e future; imperocchè l'ha rivelata il Figliuolo di Dio, e ce ne ha lasciata la tradizione: dopo ciò, egli aggiugne queste parole, le quali tolgono qualunque dubbio: *Quest' è la conoscenza, che gli Appostoli anno fatta passare successivamente a un picciol numero di persone, a cui l' anno lasciata senz' averla scritta.*

Non sarà inoportuno il quì rispondere ad una difficoltà, che potrebbeci esser promossa, sul proposito dell'idea, che abbiam noi esibita della Teologia Mistica, e del sistema che se ne son formato gli Autori degli ultimi secoli, i quali anno lavorato de' trattati su questa materia; cioè, che i Padri della Chiesa non anno avuta contezza di quelle maniere di contemplare, di quella serie di comunicazioni, di quell' ordine, di quegli effetti, di quelle spirituali, e sensibili immagini, di quegli oggetti, di quelle impressioni più, o men perfette, e di que' tanti altri effetti, onde trattano i Mistici: che, a dir vero, si trovano alcune espressioni sparse nelle Opere de' Padri; ma che neppur uno ha trattato quest' argomento in particolare, nè consecrata la sua penna a spiegare la Mistica Teologia. Quindi, si dirà que' sì fatti metodi dati dagli spirituali degli ultimi secoli; e altresì quelle sì fatte distinzioni di gradi, non sono se non produzioni della lor fantasia, che verun fondamento non anno nella tradizione.

Per rispondere a tale difficoltà, conviene por mente, che la differenza, che vi ha fra questi tempi ultimi della Chiesa, e i primitivi in proposito della Teologia Mistica, non è già, che abbiasi incominciato, da pochi secoli a questa parte, a prescrivere regole per elevarsi alla contemplazione, e nol si abbia fatto ne' secoli primi; poichè il primo metodo sopra questa materia si è di non averne veruno, fuor di quello, ch' è prescritto dallo Spirito Santo medesimo. Ma egli è, che ne' secoli primi si è contentato di proporre in generale ciò, ch'era precisamente necessario per questo santo esercizio, senza discendere nel particolare; laddove susseguentemente si ha sviluppato, e dato qualche ordine accidentale a ciò, ch'era stato conosciuto dagli Antichi, senza nulla insegnare di differente quanto alla sostanza di questa dottrina, la qual è stata la stes-

* 2. Corinth. 5.

sa in tutt'i tempi; e non ha ricevuto verun cangiamento se non nell'espressioni, e nelle maniere di esporla.

Tutt'i gradi di contemplazione, quella differenza di oggetti, d'idee, d'immagini, d'impressioni; le pruove, e gli effetti tutti onde ragionano i Mistici: tutto questo dico, riducesi a considerare l'eterne verità; a godere di Dio con pace, e quiete; a ricevere le influenze dello Spirito Santo a misura, che a lui piace di comunicarle; ad infiammarci del Divino suo amore per via della contemplazione delle sue grandezze; a sgombrare dal nostro spirito le idee tutte, che ritardar potrebbono, od oscurare la purità de'nostri sguardi; a purificare il nostro cuore da tutto ciò che non è Iddio; in una parola, a disporre il nostro spirito, e il nostro cuore per ricevere quelle impressioni di lume, e di amore, ch'è in grado di Dio di versarvi. Ora, sebbene ne'Padri vetusti non ritruovasi una distinzione sì particolare di tutte queste cose, egli è, e non pertanto, indubitato, che vi s'incontrano degli esercizj di pietà, che le contengono in sostanza; e, per conseguente, che la Mistica Teologia è la medesima essenzialmente, ch'era insegnata ne' secoli primitivi; ed eziandio, che i cangiamenti, che sonosi introdotti da più secoli in quà nel modo d'insegnarla, non impediscono, che una scienza tale non sia la stessa, che si è insegnata in tutt'i tempi.

Rimanemi presentemente a parlare de' termini speziali, e imbarazzanti, che sono adoprati da'Mistici, per esprimere le differenti impressioni, che si formano in un'Anima, che Iddio vuole sollevare alla contemplazione delle infinite sue perfezioni. Imperocchè, anche al dì d'oggi, scorgesi un grosso numero di persone, comecchè assai illuminate d'altro verso, che diffamano la Mistica Teologia, perchè la purità della Religione loro, e la semplicità delle loro idee non si accomodano de'termini, e dell'espressioni de'Mistici: la sola parola di *Contemplazione* gli spaventa: quelle di *vista generale*, *di fede oscura*, *e confusa* lor arreccano orrore: e allor quando odon elleno ragionare di *aridità*, *di tenebre divine*, *di notte risplendente*, *di purificazione attiva*, *e passiva*, *di maritaggio spirituale*, *di unione*, *e di trasformazione* ec. non si possono figurare come ci sieno de' pazzi tali, che seriamente si lascino uscire meschinità sì grandi. Ma io priego queste persone di considerare che i Mistici hanno avute buone ragioni per valersi di cotali termini: e poichè non vi ha, chi abbia l'ardimento di condannare i termini di geometria, di architettura, e delle altre arti, perchè non gl'intende, persuaso, ch'egli è, che coloro, che posseggono queste scienze, son dotati di conoscenze, parecchie superiormente a quelle del Volgo, e che, per esprimerle, abbisognano di voci incognite, non è neppur giusto che sien rigettate le Mistiche frasi, perchè que'che non anno studiati i Teologi, che le usano, a prima vista non le capiscono.

Non si mantiene, nè perfezionasi l'umana società se non colla comunicazione de'pensieri: finattantochè se ne restan essi nel fondo del cuore, non si può discoprirli; quindi è che fu duopo di applicare i concepimenti interiori a degli esteriori segni, come ad istrumenti, e ad interpreti, pel cui mezzo sono manifestati al di fuori. Questi segni non son altro, che i nomi, e i termini, che, a cagion dell'uso, anno ricevuta la virtù di rappresentarsi qualche cosa, per una certa relazione fra il segno, e la cosa significata, che dipende puramente dall'istituzione arbitraria degli uomini. Ora quantunque l'istituzione, de'nomi, e de' termini, co'quali esprimiamo i nostri concepimenti, dipendono dalla volontà di coloro, che gli anno inventati, non appartiene, nulladimeno, ad ogni maniera di persone l'inventarne di novelli. Lor possono imporre de'nomi que'soli, che son forniti di una perfetta conoscenza della natura delle cose. Con ciò sia che, come osserva San Tomaso, noi non possiamo nominare una cosa se non come la concepiamo: donde viene, dice il medesimo Santo Dottore, che Adamo impose de'nomi a tutti gli animali, perchè aveva una cognizione perfetta della loro natura. Per questa ragione i Maestri, e i professori di tutte le scienze, e delle arti tutte godono del privilegio di usar di que'nomi e di quei termini, che lor son proprj; comechè il senso, nel quale se ne servon eglino, sia incognito a coloro, che non vi son versati. Anno eziandio il diritto d'inventarne di novelli, qualor giudichino di poter meglio esprimere i loro concepimenti. E' sì comunemente ricevu-

to

to un dritto tale, e cotanto è in uso in tutte le scienze, che non ve n' ha veruna, che non vagliasi di fogge di parlare non solamente inusitate nelle altre scienze, ma altresì, che non di rado significano cose opposte.

Se dunque tutte le arti, e tutte le scienze anno il diritto di adoperare voci, e frasi, che lor son proprie, e particolari, dee godere di un tal privilegio anche la Mistica Teologia per tre ragioni. 1. A cagione dell' eccellenza, e della sublimità delle materie, ch' ella tratta; le quali posson essere tanto meno spiegate con comuni, ed ordinarj termini, quanto sono più recondite, più estraordinarie, e più eccelse. 2. Perchè que' che ricevon favori nell' orazione, truovano tutte le sorte di termini poco proporzionate per ispiegare sì rilevate comunicazioni. 3. Perchè consistendo la Teologia Mistica più nella pratica, che nella specolazione, i termini, che sono usati nelle altre scienze, pajono poco convenevoli per esprimere ciò, che si esperimenta.

Per queste tre ragioni allo spesso i Maestri della vita spirituale sono in necessità di si servire di novelli, e straordinarj termini per esprimere i loro concepimenti; o di prendere que', che di già sono ricevuti, dando loro novelli significati, senz' aver riguardo a quello, che lor è propio, nè all' uso, che ne fanno le altre scienze. Benchè questi termini sieno in apparenza impropj, o sembrino significare più di ciò, che non si vuol dire, per questo stesso son propj; perchè son destinati a dinotare, che la cosa è più eccellente, che non lo significano i termini. Sarebbe dunque un far torto a' Mistici il volere costrignerli a sempre prevalersi dell' espressioni comuni, purchè siamo accertati, che co' termini loro essi non pretendano nulla esprimere, che conforme non sia alla verità, nè opposto ai principj della Fede; e ch' essi termini sieno comunemente ricevuti da' Maestri di questa sublime scienza.

Dichiara S. Bernardo una tal verità nel Sermone 85. sopra i Cantici; dove, dopo aver trattato de' gradi di perfezione, che guidano all' union Divina, tale, che la si può godere nella vita presente, dice queste parole: „ Se taluno mi domanda cosa sia egli il goder del Verbo? Io „ rispondo, ch' ei s' indirizzi piuttosto a „ colui, che l' avrà esperimentato, che „ a me: Che se ne avessi l' esperienza, „ come mai potrei io spiegare ciò, ch' è „ ineffabile? ascoltiamone uno, che ne a- „ vea l' esperienza, sia, ch' entriamo in „ eccesso di spirito presso Dio, sia, che „ siamo sobrj verso di voi; cioè dire, „ ben accademi altra cosa con Dio solo, „ e cos' altra con voi. Mi è stato per- „ messo di ciò esperimentare, ma non „ già di ragionarne. O voi che siete cu- „ rioso di sapere ciò, che sia il godere „ di questo Verbo, non gli prestate l' „ orecchio, si bene il cuore: lo insegna „ la Grazia non la lingua. Ciò è nasco- „ sto a' saggi, e a' prudenti, e rivelato a' „ più piccioli. Fratelli miei, o quanto „ eccelsa, e sublime virtù è l' umiltà! „ la qual merita ciò che non le s' inse- „ gna; ottiene ciò, che non saprebbesi „ apprendere; è degna di concepire pel „ Verbo ciò, ch' ella spiegare non può „ con parole. Perchè questo? Non è già, „ ch' ella lo meriti; ma perchè così è „ piaciuto al Padre del Verbo sposo delle „ nostre Anime.

Nel suo Itinerario dello spirito in Dio, nel capitolo 7. San Bonaventura, dopo aver rapportato assai alla distesa il passo di San Dionigi sopra la Mistica Teologia, dove insegna come si abbia da lasciare il visibile, e l' invisibile, conchiude così: „ Da per voi stesso, e per un ec- „ cesso immenso, ed assoluto del puro spi- „ rito, ascenderete al sopraessenziale rag- „ gio delle tenebre divine, lasciando tut- „ te le cose, ed essendone affatto esente. „ Che se voi mi ricercate come ciò „ si faccia? interrogate la Grazia, non „ la dottrina; il desiderio, non l' inten- „ dimento; i sospiri dell' orazione, non „ lo studio della lettura; lo Sposo, non „ il Maestro; Dio, non l' uomo; l' „ oscurità, non la chiarezza; non il lu- „ me, ma il fuoco, che infiamma ogni „ cosa, e trasporta in Dio per mezzo di „ unzioni eccessive, e di ardentissimi af- „ fetti: del quale fuoco è acceso quegli „ solo, che dice, l' anima mia ha scelta „ la morte. Colui, che ama questa mor- „ te può vedere Dio, poichè sta scritto: „ l' uomo, che mi vedrà non vivrà. Muo- „ jamo dunque, ed entriamo nelle tenebre: „ impongkiamo silenzio alle sollecitudini, „ alle concupiscenze, e alle fantasime.

Scorgesi da questi due passi or ora da me riferiti, che nelle materie mistiche ci son più cose, che possono essere apprese colla sola esperienza; e in cui, per conseguente, non potrebbono essere di verun uso i termini adoprati dal comune degli uomini; e perciò, a cagione di una tale ineffabilità, i Teologi Mistici si vagliono allo spesso, ne' loro scritti, di termini singolari, per ispiegare cose di tal sublimità, ch' essere non possono espresse con parole ordinarie. E' confermata una tal verità parimente da Santa Teresa, con quel, che leggiamo nel dodicesimo capitolo della sua vita: „ *Io, nel corso „ di anni parecchi, ho letto molto senza „ nulla comprendere di ciò, che io leggea; e „ altresì ho passato un lungo tempo senza „ poter dire una sola parola per fare capi„ re agli altri ciò, che Iddio facea cono„ scere a me, ed io ne risentiva molta pe„ na, ma la Maestà sua Divina, quan„ do le piace, ne dà, in un istante, l'in„ telligenza in un modo che spaventa.*

Truoviamo rattificata la stessa verità dalla testimonianza di San Giovanni della Croce, allorchè parlando della Mistica Teologia, a cui impon' egli il nome di scienza occulta, spiegasi nel capitolo 17. del libro 2. della Notte Oscura, ne' seguenti sensi: *Sì semplice, e sì spirituale è questa Divina sapienza, che non entrando nell' intelletto rivestita d' immagini, e di spezie sensibili, nè l'immaginativa, nè il senso non possono rappresentarla. L' Anima, nulladimeno, la gusta e in qualche modo la conosce, ma, per isvilupparla, le mancano le parole .... Ne abbiam delle pruove, e degli esempj nelle Divine Scritture. Parlato, ch' ebbe Iddio a Geremia, questo Profeta non potè rispondergli se non A, a, a, Signore. Non potè neppure parlar Mosè allor quando Iddio gli apparve nel rovo ardente; anzi ne rimase sì spaventato, che, come lo riferisce San Luca negli atti degli Appostoli, non ebbe l' ardimento di guardare con attenzione quel fuoco. Proviene una tale impotenza dell' anima perchè Iddio le parla; e com' egli parla all' anima, ch' è tutto spirito, non possono i sensi nè conoscere, nè esprimere questa parola interiore.*

Le differenti espressioni, che con istupore leggiamo nel libro de' Cantici, convincerci deggiono ancora della necessità, onde sono i Mistici d' impiegare termini estraordinarj. Ci appresenta questo Cantico non solamente l'unione maravigliosa della persona del Verbo colla Santa Umanità di Gesù Cristo, o di Gesù Cristo colla Chiesa; ma eziandio l'unione Mistica, e sacrosanta, ch' ei contragge colle anime spirituali, e le segrete comunicazioni, che passano fra questo sposo Divino, e la santa sua Sposa, giusta il comun sentimento de' Padri, come di San Gregorio Nisseno, nelle quindici Omilie da lui composte sopra questo sacro Epitalamio, di Sant' Ambrogio, di Teodoreto, di San Gregorio il Grande, di San Bernardo, di Ricardo di San Vittore, e di più altri. Ora, egli è cosa fuor di dubbio, che l' Autore di esso divino Cantico servesi ovunque di espressioni figurate, e onninamente estraordinarie; ch' esser presi non deggiono i termini secondo l'uso comune di parlare fra gli uomini; e che tutt' i pensieri esprimono i Santi trasportamenti d' un' anima tutta penetrata de' favori del Celeste suo Sposo. Se dunque un Autore inspirato da Dio ha adoprate voci, ed espressioni sì diverse dal linguaggio ordinario allor quando si è trattato di descriverci gli stati varj della vita Mistica; perchè biasimeremo noi coloro, che a esempio di lui, adoprano espressioni, e termini, ch' eccedono la capacità del nostro intendimento, qualora cercan eglino di ci descrivere le divine operazioni del Signore nelle lor anime, per innalzargli alla contemplazione dell' eminenti sue perfezioni.

Ciò varrà di risposta a quei tali, che criticar vorrebbono certe espressioni, che si truovano ne' Cantici, e che noi riferimmo nel primo Tomo, col pretesto, che di primo tratto non le s' intendono, e che certi spiriti di prava intenzione darvi potrebbono un senso profano; il qual, per null' affatto converrebbe alla santità del loro Autore: imperocchè se l'oscurità di quest' espressioni, o l'abuso, che potrebbesi farne, fossero ragioni bastevoli per rigettarle, converrebbe parimente condannare la Sacra Scrittura, ma soprattutto il libro de' Cantici, in cui apparíscono questi due inconvenienti anche più sensibili, che ne' versi, che sono in questione. Di più: si ha da por mente, che tali sorte di Cantici non sono mai composti se non allor quando un' anima è, per dir così, assorta in un eccesso di amore che la riempie

pie di tanto giubilo, ch'ella cerca di manifestarlo al di fuori, secondo la testimonianza di Santa Teresa nel capitolo sesto decimo del libro della sua Vita. *Mio Dio in quale stato ritruovasi ella un'anima in un sì alto grado di orazione? Vorrebb' essere tutta convertita in lingue per aver più modi di lodarvi; e dire mille sante stravaganze, che tutte unicamente procedono dalla brama di piacervi. Emmi nota persona la qual quantunque non sappia far versi, componeane allora improvviso, ripieni di vivissimi, appassionatissimi sentimenti, per querelarsi con Dio di quella beata pena, che un tal eccesso di felicità le facea soffrire. In questi versi non avea punto di parte il suo intelletto: ciò era una produzione del suo amore, e non del suo spirito: e che far non avrebb' ella voluta per esibire argomenti di quella gioja, ond'era mescolata quella pena?* Laonde sarebbe contra ragione, che criticar si volesse tali maniere di composizioni; poichè deesi anzi rispettarle quali Opere Mistiche, che contengono sensi del tutto spirituali; e sono altrettante attestazioni della sublimità di quello stato a cui stati sono elevati i loro Autori. Del restante, comecchè io quì imprenda la difesa de' Teologi Mistici, che anno scritto conformemente alle regole sicure, che su queste materie ci ha conservate la tradizione, non perciò non pretendo di giustificare gli spirituali falsi dello scorso secolo; nè que', che pure al dì d'oggi potrebbono incontrarsi, i quali abusano de' termini, e dell'espressioni, che si leggono negli Autori Ortodossi, per dar loro un pravo senso, e spargere per questo mezzo quegli errori, ond'essi sono infettati. Io dico, all'opposito, che contra uomini sì fatti non si può aprire gli occhi quanto basta, spezialmente se sono poco studiosi; mercè che tutto giorno se ne truovano, che sotto il pretesto, che in questa sorta di materie molto più ajuti l'esperienza di quel, che lo facciano le conoscenze acquistate per via di letteratura, spacciano molte chimere cercando di farle passare per altrettante realità, di cui si vantano di aver avuta l'esperienza; e incorrere fanno nell'illusione coloro, che anno la semplicità di stare alla loro parola.

Il dotto Gersone, ch'era versato in questa scienza, scuopre le illusioni, in cui caggiono que', che, per tutta ragione, adducono le loro esperienze; e trasportati da sregolate affezioni verso le virtù, e da indiscrete idee dell'amor di Dio, son forniti di un zelo, che non è secondo la scienza: *Si truovano, dic' egli, fra loro delle femmine di una sottigliezza incredibile, i cui scritti contengono, tal fiata, buonissime cose; ma persuase dall' orgoglio loro, e dalla veemenza dell'eccessiva loro passione di godere di Dio anche nella vita presente, parlano sì giusto sopra questa beata visione, che nulla vi avrebbe, che l'uguagliasse, se l'avesser elleno applicato semplicemente alla vita futura.*

Veramente ha desiderato S. Teresa di rinvenire ne' Direttori la scienza, e l'esperienza, se si potesse, accoppiate insieme; ma mancando o l'una, o l'altra, ha ella preferito il dotto a colui, che non è se non spirituale. Non è ignorato questo passo da chi che sia; ma forse non si è riflettuto abbastanza alle ragioni della Santa. L'una si è, che l'uomo d'orazione, ristretto nella sua esperienza, se non cammina nella vostra strada, rimanendone sorpreso pel difetto di scienza, non mancherà di condannarla; il che non faranno gli uomini dotti, e bene instruiti. L'altra ragione; che a questi la conoscenza, che è lor data dalla loro scienza d'altre cose non meno maravigliose, e ricevute nella Chiesa, fa prestar fede a quelle, che voi lor discuoprite del vostro interno, quantunque non ancora lor sieno cognite: e perciò quel che non avranno essi esperimentato in se medesimi, lo risentiranno negli altri, o in casi somiglianti.

Aggiugne Santa Teresa una sola condizione, la qual è, che questi Dotti che son pigliati per Consultori, sieno uomini dabbene: mercè che allora, collegando insieme la scienza, e la virtù, saranno di quegli Spirituali in senso di San Paolo, che giudicano di tutte le cose, senza che per questo sia duopo, che sieno pervenuti a quelle sublimi spiritualità di coloro, che appellati sono *gran Direttori*: poichè vedesi, che l'Appostolo dice bene, che lo Spirituale di cui ei ragiona, giudica d'ogni cosa; ma non ch'egli abbia esperimentata ogni cosa per se medesimo; nè, che per giudicare d'ogni maniera di orazione convenga, ch'ei l'abbia praticata: altrimenti converrebbe altresì aver pruovate l'estasi, per produrne un giudizio retto, e per discernere dalle cattive le buone: *e lo Spirituale, che giudica d'ogni cosa,* sareb-

rebbe unicamente quegli, il qual avesse esperimentate tutte le orazioni estraordinarie, il che ben certamente non è vero.

SEZIONE SECONDA.

Degli errori de' Quietisti.

PEr termine di *Quietisti*, si ha da intendere certi Mistici falsi, che sono usciti fuori nel decorso secolo, e che faceano consistere la perfezione, e la spiritualità in cose, che non esistono; o, per lo meno, che appartenere non possono alla condizione di Viatore; il che gli obbligava a sopprimere in certi stati, e in coloro, ch'essi chiamavano perfetti Contemplativi, parecchi atti essenziali alla pietà, ed espressamente comandati da Dio; come sono gli atti di Fede esplicita contenuti nel Simbolo degli Appostoli, tutte le petizioni, anche quelle dell'Orazione Domenicale, le riflessioni, i ringraziamenti, e gli atti di questa natura, che sono ingiunti, e praticati in tutte le Sacre Pagine, e in tutte le Opere de' Santi. Pigliano la loro origine sì fatti sentimenti in generale dall' orgoglio naturale allo spirito umano, il qual sempre affetta di distinguersi; e che, per questa ragione, mescola da pertutto, se ben non vi si badi, e insino nell'orazione, cioè dire, nel centro della Religione, delle singolarità superbe. Quindi è, che la vita interiore, che da' Quietisti era proposta a' loro Discepoli come un stato di perfezione, dev'essere anzi risguardata come una fantasma, un' illusione, una chimera, un' opera, e un mistero d' iniquità. Altra via noi non conosciamo per andare a Dio, se non quella, che ci è stata dimostra dallo Spirito Santo nelle scritture: se non quella, che Gesù Cristo ci ha insegnata nel suo Vangelo: se non quella, che nelle sue regole ci è stata prescritta dalla Chiesa: se non quella, che i Santi anno seguita nella lor direzione: se non quella, a dir brieve ch'è conforme alle regole eterne, infallibili, ed invariabili della Fede, e de' buoni costumi.

Assai giudiziosamente ha osservato un Autore anonimo, che tutti gli errori de' Quietisti procedeano dal principio medesimo, che que' de' Manichei; i quali, un tempo, menarono tanto romore, e da cui, con tutto il suo bell' ingegno, non avea potuto guardarsi Sant'Agostino. Sosteneano questi empj, che nell'Universo ci fossero due principj di tutte le cose, l'uno buono, cattivo l'altro: l'uno autore della buon' anima dell'uomo; l'altro autore della cattiva, e del di lui corpo. Sosteneano, che l'anima buona si portasse al bene per necessità; e la cattiva operasse necessariamente il male. L'empio dogma fu questo, che da Mane fu pubblicato nel terzo secolo; e che due Chierici della Città di Orleans ebbero la sfrontatezza di rinnovellare in Franzia nell'incominciamento dell'undecimo. Ora, se ci facciamo a disaminare attentamente i falsi principj de' Quietisti, riconosciamo di tratto ch'essi derivano da quest'infetta sorgente, e tendono alle conseguenze medesime.

Seguendo il Dottore loro Molinos, insegnano questi novelli Spirituali, che Iddio è quegli, che opera in noi, e senza di noi tutto il bene, che in noi si truova; e ciò come Agente colla sua sovranità, e col suo dominio, senza la nostra cooperazione: e parimente che il demonio è quegli, che opera tutto il male in noi, e senza noi; cioè dire, come posseditore ingiusto, con tirannia, e con violenza senza il nostro conoscimento: quindi voglion costoro, che l' anima contemplativa sia somigliante a un corpo morto, il qual non ha in se principio veruno di vita, e di operazioni. Ma per meglio imporne, suppongono, che Iddio, il qual per l' addietro facea de' Santi per mezzo de' Tiranni, gli faccia oggidì pel mezzo de' Demonj: e come i Tiranni, perchè i Cristiani de' primitivi secoli rinnegasser la Fede, valeansi de' supplizj; usino ora i Demonj di violenza per far commettere de' peccati a' Cristiani degli ultimi tempi: perciò nel modo stesso, onde que' conservavano la Fede, e l'innocenza fra' tormenti, conservino anche questi la grazia, e la santità fra quel più, che ha l'apparenza di misfatto: la ragione si è questa, essi aggiungono, che l'anima più non pecca, chechè le avvenga nella vita interiore; cioè dire, secondo loro, nell'annichilamento morale e nella morte mistica: ella è, così asseriscono, *immutabile* nella sua pace, e *impeccabile* nelle sue azioni, qualunque sia il *delitto*, che pajale di commettere.

Secondo questi novelli Dottori, tutta

la

la perfezione della Cristiana pietà consiste in una totale rassegnazione del nostro libero arbitrio al beneplacito di Dio; in un perfetto annichilamento dell' anima, in una distruzione morale di tutte le sue potenze, del suo intelletto, della sua memoria, e della sua volontà, e in una sospensione sì assoluta d' ogni maniera di operazioni, ch' essi credono, che il voler operare, sarebbe un offendere il Signore, e commettere una grave colpa. Che cosa dunque chiegon eglino da un' anima, ch'è nella vita interiore? Eccolo: niuna conoscenza, niuna rimembranza di Dio, niun pensiero del Paradiso, dell' Inferno, della Morte, dell' Eternità, del Gastigo, del Premio; niun voto di Religione, niun atto di virtù, niun' opera buona, niuna orazione, niuna petizione, niun ringraziamento delle Divine beneficenze, niuna cura della sua salute, niun timore della sua perdizione; mercè che al dir loro, tutte queste cose non sono buone se non per anime imperfette; ma per quella, che ritruovasi in una strada interna, dev' ella restarsene, in tutto, e per tutto, quieta, tranquilla, oziosa, neghittosa, e indifferente: poichè siccome l' anima, a cagione del perfetto suo annichilamento, è ritornata, secondo essi a Dio, al suo principio, e alla sua origine, ch'è l' essenza Divina, rinvienesi tutta trasformata in lui; e divinizzata in questo stato; così non è altri, che Iddio quegli, che dimora in quest' anima, ed opera in lei. Ecco una parte degli errori de' Discepoli del famoso Molinos, che ha fatto tanto strepito in Roma, sotto il Pontificato d' Innocenzio XI.

Essendo sì spaventevole il ritratto di un vero Quietista, tale, che or ora l' ho dipinto, avrebbesi argomento di stupire, che abbian potuto gli Autori di sì perniziosa dottrina guadagnarsi tanti Settarj, anche fra coloro, che mostravano non altro desiderare se non la propria lor perfezione: ma si ha da por mente, che questi Mistici si pigliavano una gran cura d' inviluppare i loro errori sotto espressioni, che sembravano respirare sol santità: ch' essi prendevano a prestito parecchi termini dagli Spirituali veri, lor dando un senso affato affatto contrario a quello degli Autori ortodossi, ma che duravasi fatica a conoscerlo di primo aspetto; e che, per altro, i più di coloro, che anno avuta la disgrazia di lasciarsi sedurre da questi falsi Appostoli, erano persone menate via dall' ambizione di si distinguere per mezzo di pratiche di una divozione del tutto singolare, senza che molto ne costasse al loro amor propio. Allettate, all' opposito, da quell' aria di novità, che piace fino in una Religione sì antica, che il mondo; e disgustate delle vie semplici stateci mostre da Gesù Cristo, anno elleno voluto elevarsi a lui per sentieri estraordinarj; entrare in unioni intime; aver l' anima liquefatta; languire in una codarda oziosità col pretesto di lasciarlo operare solo; ed occultare un sottile orgoglio, forse pure delle passioni vergognose; sotto i bei nomi di quiete, di liquefazioni, e d' estasi, che non sono malvagj, qualora son presi nel vero lor senso, ma di cui elle compiacevansi di pararsi, per nascondere la loro indifferenza. Con ciò sia che asserir si può, che in sì pia sospensione di azioni onde l' anima si abbandona, regni l' oziosità, si nodrisca l' orgoglio, le passioni si fomentino: e rinvenuti, che siamo da cotali divozioni speculative, più non sappiamo nè perdonare a un nemico, nè intenerirci delle miserie de' poveri, nè porre buon ordine nella nostra famiglia, nè crocifiggere la nostra carne, e quegli spiriti vani, che si vantano di essere perduti in Dio, pur troppo allo spesso non si ritruovano, dice Sant' Agostino, se non per ammirare se medesimi: *In contemplatione summæ sapientiæ se ipsum animus intuetur*. Tutto giorno altresì osserviamo, che quelle Divote di professione, che fan consistere tutta la loro pietà in perdere il loro tempo ad applicarsi a orazioni immaginarie, si risentono alle menome ingiurie, non possono perdonare nulla, anno a schifo le pratiche più autorizzate nella Chiesa, criticano il procedere del loro prossimo, e si fan gloria della loro oziosità: laddove considerar dovrebbono, che il carattere di una donna veramente spirituale rinviensi nel ritratto, che della donna forte ci è stato lasciato da Salomone: cioè dire, in una soda pietà verso il Signore, in un casto amore pel suo sposo, e nel lavoro delle sue mani accoppiato a quell' applicazione, ch' essere deve arrecata da lei a ben regolare i casalinghi affari. Tutte le altre pratiche di una divozion pretesa per quanto pajan sublimi; ogni altro stato di

spi-

spiritualità, che ostentiamo di aver acquistato; tutti quegl'immaginarj favori, che crediamo aver ricevuti dal Padre Celeste, non son altro, che illusioni dell'amor propio, che accecano queste sorte di persone per farle restare in una compassionevole indolenza, solochè dir non si voglia, che sì fatte Divote son più illuminate di Salomone. Coll'oggetto, dunque di far conoscere più alla distesa quali sieno quelle persone, che risguardar dobbiamo come infette degli errori del Quietismo; ecco i contrassegni, che ce ne ha dati l'erudito Monsignor Bossuet Vescovo di Meaux, nel suo Decreto sopra gli stati di orazione.

I. Allor quando sotto il pretesto di onorare la Divina Essenza, ell'escludono dall'alta contemplazione la sacrosanta Umanità del nostro Signor Gesù Cristo come se ne foss'essa un'impedimento, quantunque sia la strada addittataci da Dio medesimo per sollevarci a lui: e non solamente allontanano quest'Umanità sacrosanta, ma eziandìo gli attributi Divini, fin quelli, che sono il fondamento più essenziale, e più comune della nostra Fede, tali, che sono l'onnipotenza, la misericordia, e la giustizia del Signore. Per la ragione stessa allontanano le tre Persone Divine, comechè espressamente, e distintamente lor ci siamo consecrati col nostro battesimo, di cui non puossi supprimere la ricordanza esplicita, senza rinunziare al nome di Cristiano: cosicchè metton elleno la perfezione dell'orazione loro in elevarsi al di sopra di quelle idee, ch'essenzialmente appartengono al Cristianesimo, e vale a dire di quelle della Trinità, e dell'Incarnazione del Figliuolo di di Dio.

Era talmente prevenuto di quest'errore un di questi mistici [1] falsi, che ha avuta l'audacia di avanzare, ch'essendo Gesù Cristo, secondo la sua Umanità, la via, più non si avea bisogno di ritornarvi pervenuto, che vi si sia; e che il marciume dee cadere, quando gli occhi del cieco sono aperti. Il pretesto, onde usano tali Guide contrafatte per allontanare la sacrosanta Umanità di Gesù Cristo, in un cogli essenziali, e personali attributi si è, al loro dire, che tutto questo è compreso nella Fede, o vista confusa, generale, e indistinta di Dio, senza pensare, che Gesù Cristo, il qual ha detto: *Voi credete in Dio*, aggiugne immediate, e nel tempo stesso: *credete pure in me*: per erudirci, che la fede nel Mediatore dev' essere sì distinta, e sì esplicita, che quella, che si ha in Dio considerato in lui medesimo; il ch'egli conferma con queste altre parole: [2] *La vita eterna è di conoscervi, voi, che siete il Dio vero, e Gesù Cristo, che avete inviato*: E queste altre di S. Paolo: [3] *Io non conosco se non una sola cosa, la quale è Gesù Cristo e Gesù Cristo crocifisso*.

II. Dimostrano questi falsi Dottori verso Dio una falsa generosità, e una spezie di disinteresse, che fa che più non vogliono domandargli nulla per se medesimi, neppure la remissione delle loro colpe, nè l'avvento del suo regno, nè la grazia di perseverare nel bene, e di operare la loro salute; e altresì non ringraziarlo de' suoi benefizj, come se il riconoscere l'eccellenza della sua natura beneficante non fosse un onorare Dio in un modo purissimo, ed eminentissimo; o come la salvezza del Cristiano non fosse la grand'opera del Signore, e la perfetta manifestazione, e consumazione della sua gloria, che da' suoi figliuoli non può essere bramata, e domandata quanto basti.

Egli è pure un'altro principio di tal erronea spiritualità il riconoscere nella vita presente, una purità, e perfezione, un satollamento, un riposo, che sospende qualunque operazione, e una sorta di beatitudine, che rende inutili i desiderj, e le petizioni, malgrado dello stato di debolezza, e in mezzo a' peccati, e alle tentazioni, che fanno gemere tutt'i Santi in tutto il tempo, ond'essi son carichi di questo corpo di morte.

III. Un altro contrassegno per distinguere queste cieche Guide, è il novello loro linguaggio, che fa consistere la perfezione nella suppressione di tutti gli atti di quegli spezialmente, che il Cristiano eccita in se medesimo, col soccorso della Grazia preveniente; per non lasciare a' perfetti pretesi se non un sol atto prodotto una buona volta nel principio; il qual di poi dura, senza interruzione, e senza bisogno di rinnuovarlo fino al termine della vita con un consentimento da essi appellato passivo, in pregiudizio del libero arbitrio e degli atti, che, secondo il precet-

[1] *Malaval.* [2] *Joan.* 17. 3. [3] 1. *Cor.* 2. 2.

cetto del Signore, corregli l'obbligo di produrre. Per escludere gli altri atti tutti, e ridurre ogni cosa ad un tale preteso atto unico, adoprano costoro il termine di *Semplicità*; come se Iddio, che ci ha comandato di essere semplici come le colombe, non ci avesse, nel tempo stesso, ordinato più altri atti onninamente distinti da quello.

E' appoggiato un cotale nuovo linguaggio de' falsi Mistici sopra quest' erroneo principio; cioè, che qualora un' anima si è una volta dedicata a Dio, l'atto di questa consecrazione sussiste sempre, di maniera che più non siale necessario il rigettarlo, o il rinnuovarlo. Per sostenere un si fatto paradosso, si prevalgono della comparazione di un anello, che si fosse dato a un Amico; imperocchè siccome, così essi dicono, dopo aver posto in mano del vostro Amico questo diamante, più non si ha da replicargli, che voi gliene fate un regalo; medesimamente ciò dev' essere del dono, che da voi si è fatto a Dio di voi medesimo, per un amoroso abbandcnamento. In tale disposizione più non fa di mestieri, che ve gli consecriate di nuovo, perchè di già l'avete effettuato. Sopra di che si ha da notare, che questi spirituali pretesi niegano espressamente, che gli esercizj dell' umana vita, e neppure le più distraenti occupazioni, interrompano quest'atto di amore continuo: egli è altresì fra loro una massima, che le più gagliarde distrazioni non sono mai valevoli ad intermettere il loro amore; e che quantunque siamo talmente distratti nell'orazione, che non pensiamo null'affatto a Dio, sia una debolezza, e un' inquietudine il voler rinovellare l'atto nostro di amore.

Di posta si fa sentire l'assurdo di una tal opinione. L' attribuire una consistenza perpetua, anche in tempo del dormire, e in mezzo alle distrazioni più forti; a un atto del libero arbitrio, egli è confondere l'atto colla disposizione abituata, che può essere nel cuore; ed è onninamente fuor di proposito la comparazione, ond' essi si valgono, con ciò sia che vi ha una gran differenza fra l'assicurare, che una donazione di qualche cosa di esteriore una volta fatta abbia un effetto perpetuo; e il sostenere, che un atto del libero arbitrio da per se, e di sua natura sussista di continuo. Non n'è la bisogna stessa della nostra volontà come d'un anello, poichè issofatto, che abbiam dato il nostro anello, non siam più padroni di rivocare il nostro dono: laddove, non solamente puossi sempre rivocare il dono, che si è fatto a Dio della nostra libertà, e tutti gli altri atti, co' quali ci siamo sforzati a rendernelo padrone; ma anche senza rivocarli espressamente, d'ordinario gl' interrompono degli altri atti, e degli altri esercizj, e pur troppo allo spesso ce gli fanno dimenticare.

Quest' atto, che da questi Dottori novelli è detto *l'Atto universale*, e che comprendendo, secondo essi, eccellentemente, ed eminentemente tutti gli altri, esime dal produrli, è un nuovo prodigio fra i Cristiani: non se ne truova vestigio veruno, nè veruna traccia ne' Sacri Volumi, e neppure nella dottrina de' Santi. Davidde non gli conosce, poich' egli stesso si eccita a formare tanti atti diversi, e replicati, dicendo ne' Salmi. *Anima mia, benedici il Signore: Signore io vi amerò: anima mia perchè sei tu sì mesta? Alzati mia lingua: cetra mia sollevati* ec.

Anche Gesù Cristo ignorava la perfezione immaginaria di quest'atto universale, ed unico, qualor obbliga i più perfetti a tante domande, particolarmente nella Dominicale Orazione. Egli è vero parimente, che, per un' idea di perfezione incognita fino al presente a' Cristiani, rimettono i novelli Mistici i Salmi di Davidde, e la stessa santa Orazione, che ci è stata insegnata dal Salvadore, a' gradi inferiori dell'orazione, e gli escludono dagli stati più sublimi.

Noi veggiamo altresì, che Davidde, a esempio dagli altri Profeti lontano assai dal supprimere nell' Orazione gli sforzi del libero arbitrio, per restarcene nella pura aspettazione di ciò, che vorrà Iddio operare in noi, previene la faccia del Signore colla pubblicazione delle di lui lodi; internamente prevenuto del dolce instinto della di lui grazia; e fa quanto ei può dal canto suo con un tal soccorso: il chè lo muove a dire: *Il vostro servo ha ritruovato il suo cuore per farvi questa preghiera. Signore, io cercherò la vostra faccia, ec. Non ristate mai dal cercare la faccia di Dio, e dal rivolgervi a lui, ec.*

Per escludere tanti atti ingiunti dal Signore, si servono del termine di *Silenzio*, *e di*

e di annichilamento abusandone, per impegnare nella suppressione di tutti gli atti, e delle operazioni, che possono eccitarsi colla Grazia, od anche, che possiam ravvisare nel nostro interno: il che non tende a nulla meno, che a totalmente soffogarli, e a togliere, nel tempo medesimo, tutta la nostr' attenzione a' doni di Dio, col pretesto specioso di non ci appigliare se non a lui solo, contra queste precise parole di S. Paolo: * *Noi abbiam ricevuto uno spirito, che vien da Dio, per conoscere le cose, che Iddio ci ha donate.*

IV. Posson essere liquidati i falsi Mistici dalle maniere di parlare da essi adoprate sopra la mortificazione, e sopra l' applicazione agli esercizj particolari delle altre virtù, facendole risguardare come pratiche volgari, e di sotto delle perfette. Condannano eziandìo spezialmente la mortificazione come una cosa, la qual rinvigora i sensi, anzichè ammorzarli: contra gli esempj de' Santi, che in ogni tempo anno riputata la pratica delle austerità come un de' mezzi più efficaci per abbattere, ed umiliare lo spirito, ed il corpo; e contra la testimonianza positiva di San Paolo, il qual ci assicura, ch' ei gastigava il suo corpo, e lo riduceva in ischiavitù, battendolo, strapazzandolo, e tenendolo sotto il giogo. Non se ne spiega men chiaramente lo stesso Appostolo sopra l' esercizio distinto, e particolare delle altre virtù: nè S. Pietro è men espresso in tal materia, allor quando c' insegna la concatenazione delle virtù con queste parole: *Prestate tutte le cure vostre per accoppiare la virtù alla vostra Fede: alla virtù la scienza: alla scienza la temperanza: alla temperanza la pazienza: alla pazienza la pietà: alla pietà l' amore de' vostri fratelli: all' amore de' vostri fratelli la carità.*

I paradossi di questi Spirituali falsi sopra l' ommissione della pratica delle virtù traggono la lor origine dal falso principio dell' indifferenza generale, e sono appoggiati sopra i sentimenti dell' amor propio. Chi che sia vorrebbe esser Santo, e i sì fatti abbandonamenti, che sono insegnati, non anno altro scopo, che una perfezione immaginaria: essendochè, come cercan eglino di essere santi, e perfetti, senza che nulla ne costi alla natura, anno creduto, che agevolmente si attraerebbero de' settarj, se stabilissero la santità, ed anche, secondo il loro linguaggio, la perfezione della santità, nella cosa del mondo la più facile in apparenza; dir voglio, in un' indifferenza totale, e in un assoluto abbandonamento a quel più, che può succedere; perdere, o conservare la grazia; far acquisto, o perdita del Paradiso: donde siegue, ch' essi più non deggiono imbarazzarsi delle mortificazioni, nè dell' esercizio delle altre virtù, mercè che un' applicazione tale sarebbe affatto opposta a questa generale indifferenza.

V. E' solito di questi Mistici falsi il non lodare comunemente se non le orazioni estraordinarie; l' applicarvi la perfezione, e la purità; l' attraervi chiunque con poco discernimento, anche i fanciulli della più bassa età come se ce ne potessimo aprir l' ingresso per via di certi metodi da loro proposti come agevoli a tutt' i Fedeli. La qual cosa a indotte persone non poche ad ingerirvisi con una temerità, il cui effetto è sempre riuscito funesto, principalmente nelle Comunità; dove, sotto il pretesto di si si abbandonare allo Spirito di Dio, non altro si fa se non ciò, che si vuole, con vilipendio della monastica disciplina, de' Confessori, e de' Superiori; per andar in traccia, secondo le propie prevenzioni, e presunzioni, delle Guide cieche, che menano infallibilmente nel precipizio.

Quest' erronea persuasione, in oltre, che tutta la perfezione della santità consista in un' applicazione continua a delle spezie di orazioni estraordinarie, ha impegnato un numero infinito di femmine a lasciar da parte il lavoro delle mani, ed ogni altro laborioso esercizio, per si dedicare unicamente a tal maniera di Orazione, da cui eran elleno come rapite; e donde son seguiti inconvenienti notabilissimi, che il qui riferirgli è cosa inutile.

Ci sarebbono più altre particolarità da esporsi sul proposito degli sbagli de' falsi Mistici; ma oltrechè la faccenda ci porterebbe troppo lungi, bastan queste per far riconoscere in che consista il vero Quietismo. In ciò, che abbiam testè riportato, si rinverranno cinque caratteri sensibili, che servir possono a distinguere coloro, di cui si ha da evitare i raffinamenti. Ma perchè non si attacchi la vera spiritualità, in attaccando la falsa, che fa vista d' imitarla, molti dotti Prelati anno estesi

* 1. *Cor.* 2. 12.

estesi gli articoli seguenti per offrirgli a' loro Greggi come un buon frumento separato onninamente dal loglio. Quantunque sieno noti essi articoli a chi che sia, non è fuor di proposito il quì registrarli, affinchè, dopo aver ragionato degli errori principali de' Mistici falsi, si ravvisino, nel tempo stesso, le verità, che sono opposte agli errori medesimi; il che finirà di dare un' ampia conoscenza della spiritualità vera.

„ I. Ogni Cristiano, in ogni stato, comecchè non in ogni istante, ha l'obbligo di conservare l'esercizio della Fede, della Speranza, e della Carità, e di produrne degli atti come di tre virtù distinte.

„ II. Ogni Cristiano ha l'obbligo di aver la Fede esplicita in Dio onnipotente Creatore del Cielo, e della Terra, Remuneratore di que' che lo cercano, e negli altri suoi attributi egualmente rivelati; e di praticare degli atti di questa Fede in ogni stato, quantunque non in ogn' istante.

„ III. Ogni Cristiano parimente è in obbligo di aver la Fede esplicita in Dio, Padre, Figliuolo, e Spirito Santo; e di esercitare degli atti di essa Fede in ogni stato, quantunque non in ogn' istante.

„ IV. E' pure in obbligo ogni Cristiano di avere la Fede esplicita in Gesù Cristo Dio, ed Uomo come mediatore, senza il quale non si può accostarsi a Dio; e di fare degli atti di questa Fede in ogni stato, quantunque non in ogn' istante.

„ V. Ogni Cristiano, in ogni stato, quantunque non in ogn' istante, ha l'obbligo di voler desiderare, e domandare esplicitamente l' eterna sua salute, come cosa, ch'è voluta da Dio, e ch'ei vuole, che noi vogliamo per sua gloria.

„ VI. Iddio vuole, che ogni Cristiano, in ogni stato, quantunque non in ogn' istante, gli domandi espressamente la remissione de' suoi peccati, la grazia di più non commetterne, la perseveranza nel bene, l'aumento delle virtù, e ogni altra cosa richiesta per la salute eterna.

„ VII. In ogni stato deve il Cristiano combattere la concupiscenza, quantunque non sempre ugualmente: il che l' obbliga, in ogni stato, comecchè non in ogni momento, a domandare forze contra la tentazione.

„ VIII. Tutte queste proposizioni sono della Fede Cattolica, espressamente contenute nel Simbolo degli Appostoli, e nell' Orazione Dominicale, ch' è l'Orazione comune, e cotidiana di tutt' i figliuoli di Dio: od anch' espressamente diffinite dalla Chiesa, come quella della petizione, della remission de' peccati, e del dono della perseveranza; e quella del combattimento della concupiscenza, ne' Concilj di Cartagine, di Orange, e di Trento: Quindi le proposizioni opposte sono formalmente eretiche.

„ IX. A un Cristiano non è permesso di essere indifferente per la propia salute, nè per le cose, che vi hanno relazione: La santa Cristiana indifferenza risguarda gli avvenimenti di questa vita, salvo il peccato, e la dispensazione dalle consolazioni, o aridità spirituali.

„ X. Gli atti su riferiti punto non derogano alla maggior perfezione del Cristianesimo, nè cessano di essere perfetti per essere avvertiti, purchè se ne ringrazj Dio, e sien essi riferiti alla sua gloria.

„ XI. Non è lecito a un Cristiano di aspettare, che Iddio gl'inspiri questi atti per via d' un' inspirazione particolare; e per eccitarvisi, ei non abbisogna se non della Fede, la qual fagli conoscere la volontà di Dio significata, e dichiarata da' suoi comandamenti, e dagli esempj de' Santi: supponendo sempre l' ajuto della grazia eccitante, e preveniente. Le proposizioni tre ultime sono conseguenze manifeste delle precedenti; e le contrarie sono temerarie, od erronee.

„ XII. Per gli atti d' obbligo summentovati, non sempre gli si ha da intendere come atti ordinati, e metodici; ed anche meno come atti ridotti in formole, e sotto certe parole, o come atti inquieti, e affrettati; ma come atti sinceramente formati nel cuore con tutta quella soavità, o con quella tranquillità, ch' è inspirata dallo Spirito di Dio.

„ XIII. Nella vita, e nell' orazione la più perfetta, tutti questi atti sono uniti nella sola carità, mercè che ell'anima tutte le virtù, e ne comanda l' esercizio, giusta ciò, che S. Paolo dice: *la carità tutto soffre, tutto crede, tutto spera, comporta tutto:* Asserir si può la cosa stessa degli altri atti del Cristiano, ond' ella regola, e prescrive gli esercizj distinti, co-

„ mecchè non sempre sieno essi sensibilmen-
„ te, e distintamente avvertiti.

„ XIV. La brama, che scorgesi ne' Santi, „ come in San Paolo, e negli altri, dell'e- „ terna loro salute, e perfetta redenzio- „ ne, non è solamente una brama, o un „ appetito indeliberato; si bene, come la „ dinomina il medesimo S. Paolo, una buo- „ na volontà, che formar dobbiamo, ed o- „ perare liberamente in noi col soccorso „ della grazia, come perfettamente confor- „ me alla volontà di Dio. Questa proposi- „ zione è chiaramente rivelata; ed è eretì- „ ca la contraria.

„ XV. Egli è pure una volontà conforme „ a quella di Dio, e assolutamente necessa- „ ria in ogni stato, comecchè non in ogn' „ istante, il voler non peccare: e non sola- „ mente il condannare il peccato, ma al- „ tresì il pentirsi di averlo commesso, e il „ volere, ch'ei sia distrutto in noi per mez- „ zo del perdono.

„ XVI. Le riflessioni sopra noi medesimi, „ sopra i nostri atti, e sopra i doni, che si son „ ricevuti, che ovunque veggonsi praticate „ da' Profeti, e dagli Appostoli, per rin- „ graziare Dio de' suoi benefizj, per altri „ somiglianti fini, sono proposte per esempj „ a tutt' i Fedeli, eziandio a' più perfetti; „ e la dottrina, che ne le allontana, è er- „ ronea, e si accosta all'eresia.

„ XVII. Non ci son riflessioni prave, e „ pericolose, se non quelle, che facciamo „ rivolgendoci sopra le nostre azioni, e sopra „ i doni, che abbiam ricevuti; per pasco- „ lare il nostro amor proprio, cercarci un „ appoggio umano, o troppo perderci die- „ tro noi medesimi.

„ XVIII. Convengono le mortificazioni ad „ ogni stato del Cristianesimo, e allo spesso „ vi son necessarie: e l'allontanarne i Fede- „ li sotto il pretesto di perfezione, egli è „ condannare apertamente S. Paolo, e pre- „ supporre un'erronea ed eretica dottrina.

„ XIX. L'Orazione perpetua non consiste in „ un atto perpetuo, ed unico, che suppone- „ si senza interruzione, e che pure non si „ ha mai da reiterare; bensì in una disposi- „ zione, e preparazione abituata, e perpe- „ tua a nulla operare, che dispiaccia a Dio, „ e a tutt'operare per piacergli: la proposi- „ zione opposta, la qual escludesse in qual- „ che fosse stato, anche perfetto, ogni plu- „ ralità, e successione d'atti, sarebb'erronea, „ e contraria alla tradizione di tutt' i Santi.

„ XX. Non vi ha altre tradizioni Appo- „ stoliche, fuor di quelle, che son ricono- „ sciute dalla Chiesa, la cui autorità è de- „ cisa dal Concilio di Trento: è erronea la „ proposizione contraria; e le pretese tradi- „ zioni Appostoliche segrete sarebbono un „ laccio pe' Fedeli, e un mezzo d'introdurre „ ogni sorta di dottrine prave.

„ XXI. L'Orazione di semplice presenza „ di Dio, o di rimessa e di quiete, e le al- „ tre straordinarie Orazioni, anche passive, „ approvate da San Francesco di Sales, e „ dagli altri spirituali ricevuti in tutta la „ Chiesa, non possono essere rigettate, nè „ tenute per sospette senza un' insigne te- „ merità; nè impediscono, che non siamo „ sempre disposti a produrre, in tempo con- „ venevole tutti gli atti summentovati: il „ ridurle in atti impliciti, o eminenti in „ favore de' più perfetti, col pretesto, che „ l'amore di Dio gli contiene tutti in una „ certa maniera, egli è un renderne de- „ luso l' obbligo, e un distruggere la di- „ stinzione, ch'è rivelata da Dio.

„ XXII. Senza queste orazioni estraordi- „ narie possiam divenire grandissimi Santi, „ e giugnere alla perfezione del Cristiane- „ simo.

„ XXIII. Ridurre l'atto interiore, e la „ purificazione dell' anima a queste straor- „ dinarie Orazioni, egli è un errore mani- „ festo.

„ XXIV. N'è uno egualmente pericoloso „ l'escludere dallo stato di contemplazione „ gli attributi, le tre Persone Divine, e i „ Misterj del Figliuolo di Dio incarnato, „ particolarmente quello della Croce, e „ quello della Risurrezione; e tutte le cose, „ che son vedute sol per la Fede, sono l' „ oggetto del Cristiano contemplativo.

„ XXV. Non è permesso a un Cristiano „ sotto il pretesto di Orazione passiva, od „ altra estraordinaria, di aspettare nella di- „ rezion della vita, sì nello spirituale, sì „ nel temporale, che Iddio lo determini ad „ ogni azione per via d' inspirazione parti- „ colare: e il contrario induce a tentare „ Dio, ad illusione, e a pigrezza.

„ XXVI. Fuor de' casi, e degl' istanti d' „ inspirazioni profetiche, o straordinarie, la „ vera sommessione, che da ogni anima „ Cristiana, anche perfetta, è dovuta a „ Dio, si è il valersi de' lumi naturali, e „ soprannaturali, ch'ella ne riceve, e delle „ regole della Cristiana prudenza; presup-

po-

„ ponendo sempre, che Iddio, colla provvidenza sua, dirige ogni cosa, ed è l'autore d'ogni buon consiglio.

„ XXVII. Non si ha d'applicare il dono di Profezia, ed anche meno lo stato Apostolico, a un certo stato di perfezione, e di orazione: e l'applicarveli, è un indurre a illusione, a temerità, e ad errore.

„ XXVIII. Le vie straordinarie co' contrassegni, che ne sono stati dati dagli approvati Spirituali, secondo essi medesimi, sono rarissime, e soggiacciono alla disamina de' Vescovi, de' Superiori Ecclesiastici, e de' Dottori, i quali deggiono giudicarne, non tanto secondo l'esperienze, quanto, secondo le regole invariabili della Scrittura, e della tradizione: l'insegnare, e il praticare il contrario, egli è uno scuotere il giogo dell'ubbidienza, che deesi alla Chiesa.

„ XXIX. Se siavi, o siavi stato, in qualche luogo della terra, un picciolissimo numero di anime elette, determinate da Dio, con ispeciali, e straordinarie prevenzioni, che gli son cognite, anche in ogni istante, in modo tale a tutti gli atti essenziali al Cristianesimo, e alle altre buon'opere, che non sia necessario di nulla lor prescrivere per eccitarvisi, noi lo rimettiamo al Divino giudizio: e senza concedere somiglianti stati, diciam solamente nella pratica, che non vi ha nulla di sì pericoloso, nè di sì suggetto all'illusione che il dirigere l'anime come s'elle vi fossero pervenute; e che in ogni modo, la perfezione del Cristianesimo non consiste in queste prevenzioni.

„ XXX. In tutt'i suddetti articoli, per ciò, che risguarda la concupiscenza, le imperfezioni, e principalmente il peccato; per l'onore del Signor nostro, noi non intendiamo comprendere la Santissima Vergine sua Madre.

„ XXXI. Quanto all'anime tenute da Dio nelle pruove, Giobbe, che n'è il modello, lor insegna ad approfittare del raggio, che riviene per intervalli, per produrre gli atti più eccellenti di fede, di speranza, e di amore. Lor insegnano gli spirituali a ritruovarli nella cima, e nella più alta parte dello spirito. Non si ha, dunque, da permettere loro di starsene chete sopra la loro disperazione, e dannazione apparente; si bene con S. Francesco di Sales, d'assicurarle, che Iddio non le abbandonerà.

„ XXXII. Si ha bene in ogni stato, principalmente in questi, d'adorare la giustizia vendicatrice di Dio, ma non mai desiderare, ch'essa si eserciti sopra di noi a tutto rigore, poichè anche uno degli effetti di questo rigore, si è il privarci di amore. L'abbandonamento del Cristiano consiste in rimettere tutta la sua inquietudine in Dio, in porre la speranza della sua salute nella di lui bontà; e come lo insegna Sant' Agostino dopo San Cipriano, in donargli ogni cosa: *ut totum detur Deo*.

„ XXXIII. Puossi altresì inspirare alle anime tribolate e veramente umili, una sommessione, e un consentimento alla volontà di Dio, quando anche, per una falsissima supposizione, in vece de' beni eterni da lui promessi alle anime giuste, ei le tenesse, per suo beneplacito, in tormenti eterni, senza nulladimeno, che fosser elleno prive della sua grazia, e del suo amore; ch'è un atto di abbandonamento perfetto, e di un amore puro praticato da de' Santi; e ch'essere il può utilmente, con una grazia spezialissima di Dio, per le anime veramente perfette, senza derogare all'obbligo degli altri su riferiti, che sono essenziali al Cristianesimo.

„ XXXIV. Del resto, cosa indubitata si è, che i principianti, e i perfetti deggion essere guidati, ciascuno secondo la sua via, con regole differenti; e che gli ultimi intendono più sublimemente, e più a fondo le Cristiane verità.

SEZIONE TERZA.

Della dottrina di San Giovanni della Croce.

DOpo aver spiegato, nella Sezion precedente, in che consista il vero Quietismo, e quale sia la dottrina della Chiesa sopra le materie, che concernono la spiritualità, rimanemi a far veder di presente, che non solamente S. Giovanni della Croce non ha mai urtato negli errori de' falsi Mistici; ma che pel contrario noi troviamo nelle sue Opere de' principj totalmente opposti a tutti questi errori, e conformi a' trenta quattro articoli testè da noi rapportati. Basterebbe, a tal intento, che

che rimettessimo il Leggitore alla storia della vita di lui; poich' è impossibile, che un Santo, il qual di continuo si è applicato a governarsi con una direzione sì differente da quella, che osserviamo ne' Mistici falsi, sia incorso nelle loro illusioni; essendo fuor di dubbio, che l'uom Cristiano, che cerca Dio nella semplicità del suo cuore, d' ordinario si regola secondo i lumi, ond'è illuminato il suo spirito.

Sarebbe, in oltre, un vero paradosso il voler sostenere, che quegli, che ha esercitate sopra il suo corpo le austerità più stupende, credute abbia inutili le mortificazioni: che quegli, che per tutto il corso del suo vivere, si è studiato di rendersi conforme a Gesù Cristo, di meditare i di lui misterj, di adorare la Trinità augustissima, di praticar l'umiltà, di adornar la sua anima di tutte le virtù di sollevarsi a Dio per mezzo di una fede viva, di una ferma speranza, e d'un'ardentissima carità: che quegli, in somma, che non contento di camminare per questa strada, ha posti in opra tutt' i suoi sforzi per condurvi le anime, che s'indirizzavano a lui: sarebbe, io dico, un paradosso da non potersi difendere, il voler far passare un tal uomo per una di quelle false Guide, che sosteneano, che si ha da escludere dalla contemplazione la sacrosanta Umanità di Gesù-Cristo, le tre Divine Persone, i Divini attributi: che si ha da vivere in un' indifferenza generale senza praticare veruna virtù: che le mortificazioni sono inutili, per non dire pericolose: e che basta, che ci siamo dedicati a Dio una buona volta, senza imbrogliarci in rinnovellare un tal atto nel resto della nostra vita. Potrei dunque trattenermi quì, poichè tutto ciò, che ho riferito di questo Santo contemplativo, è più che bastante per convincere una persona ragionevole: ma perchè a me piace di togliere tutti quegli scrupoli, che potrebbono formarsi sopra le sue Opere, io imporrò termine alla Dissertazione presente col riportare alcuni passi decisivi tratti dagli Scritti di esso Santo; e collo spiegare alcuni luoghi, che dalle persone poco versate in sì fatte materie, potrebbono esser presi in senso sinistro.

Il primo carattere de' Quietisti, secondo Monsignor Bossuet, è di escludere dall'alta contemplazione l'Umanità sacrosanta di Gesù Cristo, come s'ella ne fosse un impedimento. Or ecco in qual modo si è spiegato San Giovanni della Croce sopra quest' articolo, nella Salita del Monte Carmelo, libro terzo capitolo primo n. 138. „ Si ha da osservare, che qualora io dico, ch' è cosa opportuna il dimenticare le spezie, e le conoscenze de' materiali oggetti, non pretendo, a patto niuno, di parlare di Gesù Cristo, nè della sacrosanta sua Umanità. Quantunque tal fiata, non ne abbia l' anima la memoria nella sua più alta contemplazione, e nella semplice vista della Divinità; perchè Iddio solleva a questa conoscenza confusa, e soprannaturale: non pertanto, non si ha mai da trascurare a bello studio la rappresentazione di quest' umanità adorabile, nè scancellarne la reminiscenza, o l'idea, nè affievolirne la notizia, mercè che la vista, che se n'ha, e l'amorosa considerazione, che se ne fa, ecciteranno l'anima ad ogni sorta di bene, e l' ajuteranno ad acquistare la più eminente unione di Dio. Cosa è manifesta, che sebbene sia espediente di seppellire nella dimenticanza le altre corporali, e visibili cose come ostacoli all'unione Divina, non vi si ha da comprendere colui, che si è fatto uomo per riparare la nostra salute, e ch'è la verità, la porta, la via, la guida ad ogni bene.

Nella sua esposizione del Cantico, egli aggiugne le seguenti parole nella stan. 37. ℣. 3. n. 303. „ Ogni misterio di Gesù Cristo è profondissimo in sapienza, ed ha tanti segreti ripostigli, che ancorchè i Santi vi abbiano incontrato tanti arcani, e tante maraviglie sorprendenti; e le anime contemplative intese vi abbiano tante cose in questo stato di trasformazione; conviene, nonpertanto, confessare, che sempre rimane da intendersi, e da spiegarsi la parte maggiore. Quindi è, che in Gesù Cristo vi ha molto da ricercarsi, e da penetrarsi. Egli è come una miniera copiosa, dove si truovano più strati di tesori; di cui non potrassi mai vedere il fondo per quanto si studj di scavarvi addentro; imperocchè di continuo vi si scuoprono novelle vene, e dovizie abbondanti: il che dir fece a S. Paolo: „ * *che tutt' i tesori della sapienza, e della* „ *scien-*

* 2. *Coloss.* 2. 3.

„ *scienza di Dio, sono nascosti in Gesù Cri-*
„ *sto*. Non può entrar l'anima, nè giu-
„ gnere a questi tesori, se primieramente
„ non passi pel folto dell'esteriori, ed in-
„ teriori sofferenze; e non le impartisca
„ Iddio più altri intellettuali, e sensibili
„ favori, e dopo che siasi ella esercitata al-
„ la lunga nella vita spirituale. Imperoc-
„ chè tutte queste cose son più basse, e
„ servono di disposizione alla conoscenza
„ de' misterj di Gesù Cristo, ch'è la Sa-
„ pienza più sublime, onde pervenire si
„ possa nella vita presente. E perciò, do-
„ mandando Mosè al Signore di mostrar-
„ gli la sua Gloria, ne ha in risposta,
„ ch'ei vederla non poteva in questa vi-
„ ta; ma che gli mostrerebbe egli tutto
„ il bene; (cioè dire, quel bene, che puos-
„ si conoscere in questo mortale soggior-
„ no) e ciò fu, ponendolo nel foro della
„ pietra, ch'è Gesù Cristo. Fecegli veder
„ le sue spalle; il che non fu altra cosa,
„ se non dargli contezza de' misterj delle
„ sue opere, e principalmente dell'Incar-
„ nazione di suo Figliuolo. A questo mo-
„ do dee l'anima sempre desiderare di be-
„ ne internarsi in questi fori, coll'ogget-
„ to di si assorbere, per dir così, d'ineb-
„ briarsi, e di trasformarsi nell'amore della
„ conoscenza di questi misterj, occultandosi
„ nel seno del suo Diletto.

Di più questo Santo contemplativo, lontano assai dal rigettare la meditazione de' misterj della Croce a esempio de' Mistici falsi, all'opposito la propone qual fondamento, su cui dev' essere appoggiata tutta la perfezion della vita. Ecco com' ei se ne spiega nel Capitolo tredicesimo del lib. 1. della Salita del Monte Carmelo n. 25.

„ La prima cosa ch' essere deve osser-
„ vata da colui che desidera di si avan-
„ zare nella vita spirituale, si è di avere
„ una cura particolare, e uno speciale af-
„ fetto d' imitar Gesù Cristo in tutte le co-
„ se; di meditare a tal intento, la sua
„ vita, e le sue azioni; di onninamente
„ conformarvisi, e di governarsi in tutti
„ gl'incontri, come vi si sarebbe governa-
„ to egli medesimo, se gli avesse avuti.

Non vi ha nulla di più formale, che questi tre passi del Padre Giovanni della Croce contra la falsa pretensione de' Quietisti; e sembra inutile il rapportare altri testi di questo Santo; poich' essi bastano per far vedere quanto sempre sia egli stato alieno dal pensare, che dovessesi escludere dalla più eminente contemplazione l'Umanità di Gesù Cristo, come s'ella ne fosse un impedimento. Che se la notizia particolare di Gesù Cristo, come Figliuolo di Dio incarnato, non può essere esclusa dalla contemplazione più sublime; quella del Padre, e per conseguente, delle tre Persone divine, senza la quale non è conosciuto il Figliuolo, deevi pure esser ammessa; non avendo quella maggior conformità, nè maggior connessione colla contemplazione di quella de' divini attributi: e perciò ragiona questo Sant'uomo egualmente delle tre Divine Persone in diversi luoghi de' suoi Scritti. Ecco ciò, ch'ei dice nel suo Cantico ℣. 1. della stanza 1. num. 7.

„ Quegli, che vuol ritrovare il Figliuo-
„ lo di Dio, dee sapere, che il Verbo è
„ assolutamente nascosto col Padre, e col-
„ lo Spirito Santo nel centro più intimo
„ dell'anima; e, per conseguente, l'a-
„ nima che il cerca dee trarsi fuori delle
„ creature, col distaccamento dalla sua vo-
„ lontà. E nel suo libro della Viva Fiamma di Amore, n. 19. nel Cantico 2. ℣. 1. parla egli così: „ In questo 2. Cantico es-
„ pone l'anima, come le tre Persone del-
„ la Trinità Santiss. fanno in lei la grand'
„ opera dell'unione divina, ec.

Vedemmo nella sua Vita C. 33. quanto questo Santo contemplativo fosse affezionato a quest'adorabile misterio: dicemmo, che allor quando ei ragionava della Santissima Trinità, sempre lo faceva in termini sì sublimi, accompagnati da sentimenti ripieni di venerazione, che d' infra que', che lo ascoltavano, non aveavi chi, ricevendo da lui novelli lumi, non sentisse interiormente rinovellarsi il suo fervore, e la sua Fede, per applicarsi alla considerazione di un Misterio sì augusto. Riferimmo medesimamente nella stessa Vita pag. 61. ch' essendo un giorno con Santa Teresa nel parlatorio del Monistero dell'Incarnazione d'Avila; e conferendo insieme sopra il misterio dell'adorabile Trinità, fu egli d' improvviso rapito in estasi; il che dee pruovare quanto l'anima di lui fosse favorita, allor ch'ell'applicavasi alla considerazione di questo misterio augusto. Se, in oltre, ci facciamo a riflettere, che i Cantici composti da esso Santo non sono se non amorose espressioni di quei sentimenti ond'

era

era egli animato nelle sue orazioni, di tratto conchiuderemo, ch'ei di frequente meditasse il misterio della Trinità Santiss., poichè ce ne ha lasciato un Cantico particolare che può essere veduto alla facciata 493 e 495 di questa edizione; e nel qual egli esprime tutta la dottrina della Chiesa sopra quest'articolo del Simbolo.

Consiste il secondo carattere de' Quietisti in una falsa generosità verso Dio, e in una specie di disinteresse, che fa, ch'essi vogliono vivere in un' indifferenza totale, senza nulla domandare a Dio, senza riflettere sopra le lor proprie azioni, senza pure pigliarsi fastidio della loro salute, e senza mostrare la loro riconoscenza per quelle grazie tutte ch'essi pretendono ricevere dalla parte del Signore. Ora converrebbe, che mai si avesse gittato l'occhio sopra l'opere di San Giovanni della Croce, per accusarlo di aver così traviato; mercè che tutt' i suoi diversi trattati, le sue sentenze, le sue massime e i suoi avvertimenti non ad altro tendono, che a dirigere l'anime, e ad insegnare loro ciò, ch'elle far deggiono, non solamente per giugnere alla contemplazione, ma eziandio per si conservare, e per regolarsi in questo sublime stato. Se dunque quest'Autore ammessa avesse l'indifferenza generale de' Mistici falsi, avrebbe tanto scritto in vano per ammaestrare di quanto oprar si deggia, dedicati che ci siamo una buona volta a Dio: poichè, in un tal principio più non si ha da oprare, e basta restarsene in uno stato passivo, e indifferente a quel più, che a Dio piacerà di ordinare, senza imbarazzarci di nulla. Essendochè sarebbe troppo prolisso il quì addurre tutt' i passi di questo Santo che combattono lo stato d'indifferenza, io non ne citerò, che un solo, che dev' essere risguardato come decisivo; perchè in questo luogo il S. P. Giovanni della Croce scrive per quell' anime che sono di già pervenute alla contemplazione; e prescrive loro ciò, ch' esse deggiono fare. Veggasi il Capitolo 19. del Libro 2. della Notte Oscura, n. 132., dov' egli se ne spiega ne' seguenti termini.

„ Il primo de' dieci gradi d'amor di Dio „ consiste nell'infermarsi dell'anima; come lo „ pruovava la sacra Sposa quando dicea, *Io* „ *vi scongiuro, figliuole di Gerusalemme, se* „ *vi abbattete nel mio Diletto, di dirgli,* „ *che io languisco di amore.* Ma una tal „ languidezza non è mortale: non la patisce questa Sant'anima se non per la glo„ ria di Dio; imperocchè egli è questa una „ mortal malattia, che la fa morire alla „ colpa, e a quel più, che non è Iddio; „ e la infiamma dell'amore Divino. Que„ st'è di che parla Davidde dicendo: [1] *Il* „ *mio Spirito è morto a tutte le creature;* „ *e l'Anima mia non altro cerca, che voi,* „ *o mia salute, e mio soccorso!*

„ Di quà ella passa al grado secondo, „ cercando Dio senza intermissione. Per tal „ ragione soggiugne la Sposa: [2] *Io mi alze-* „ *rò, e andrò in traccia di colui, che io* „ *amo*, per insinuarci, che dee l'anima cer„ carlo incessantemente, secondo il consiglio, „ che l'è dato dal Profeta: [3] *Cercate il Si-* „ *gnore, cercate di continuo la sua faccia,* „ nè ristate mai dal cercarlo fra le creatu„ re, finattantochè l'abbiate truovato .... „ Inspira all'Anima questo grado di amore „ premure sì sollecite pel suo Dio, ch'ella „ lo cerca ovunque; e a lui solo tendono tut„ t'i suoi pensieri, tutte le sue parole, tut„ te le sue azioni ...... ec.

„ La fa operare il terzo grado con co„ raggio, e l'eccita con un vivo, e confor„ tevole calore, che le impedisce di stancar„ si ne' suoi progressi, e di abbandonarli. „ Ne ragionava Davidde allorch'esprimeva„ si: [4] *Beato è l'uomo, che teme il Signore:* „ *poich'ei desiderarà, con brama estraordina-* „ *ria, di adempiere i di lui precetti.* Ora se „ il filiale, e rispettoso timore, che l'amo„ re genera nell'anima, accende in lei un „ sì violento desiderio; che non farà egli l' „ amore medesimo, con tutta la vivacità „ delle sue fiamme?

„ Il grado quarto è una scaturigine di „ pene, che l'anima soffre pel suo Dilet„ to, senza stancarsi, con generosità, e con „ perseveranza. L'amore, dice Sant'Agosti„ no, rende leggero tutto ciò, ch'è pesan„ te, e gradevole tutto ciò, ch'è fastidioso: „ Di fatto, *l'amore è del pari forte, che la* „ *morte: e il desiderio, ch'egli ha di possede-* „ *re il suo oggetto, ha più di forza, che il se-* „ *polcro et.*

„ Imprime il quinto grado nell'anima una „ santa impazienza, e veementi brame di „ possedere Dio; talmentechè le pare lun„ go il menomo indugio, e difficile da esse„ re sopportato.

„ La fa correre il grado sesto verso Dio, „ e la sua speranza, sostenuta dalle ale dell' „ amore, volavi con forza, e con rapidità: mer-

[1] *Sal.* 142. 7. [2] *Cant.* 3. 2. [3] *Sal.* 104. 4. [4] *Sal.* 111. 1.

„ *mercè che coloro, che sperano nel Signore*, „ dice Isaia [1], *cangeranno di forza, piglieranno* „ *ale, come d' Aquila, correranno, voleranno* „ *senza stento, e di continuo avanzeranno*.

„ Il grado settimo rende l'anima ardita, „ corraggiosa, e veemente ne' suoi imprendimenti. Impetrasi allora da Dio quel „ più, che gli si domanda, non altro ricercando se non la sua volontà, secondo queste parole di Davidde: [2] *Riponete tutto il* „ *vostro piacere in Dio, ed ei vi accorderà le* „ *domande del vostro cuore*.

„ E' propietà del grado ottavo d'impegnare l'anima ad abbracciare Dio e ad „ appigliarsi a lui inseparabilmente. In questo grado di unione, riempie l'anima tutt'i suoi desiderj: ciò non ostante vi scappa qualche interruzione; mercè che coloro, che pervengono a uno stato tale, incontanente se ne ritirano. In effetto, se vi „ perseverassero, godrebbono in qualche modo della Gloria de' Beati: egli è vero pure, che in questo stato l'anima dimora pochissimo tempo. E' impossibile lo spiegare „ què' soprannaturali beni, ond'è riempiuta l'anima nel grado nono. Quanto al decimo, ed ultimo, ei non è della vita presente; appartiene si bene alla futura, ec.

Dalla serie di tutti questi gradi differenti rilevasi, che S. Gio: della Croce era assai lontano dal credere, che l'anima contemplativa restarsene dovesse in un'indifferenza generale, giacchè le fa scorrere tutti essi gradi; la fa volare verso il Signore pel mezzo della speranza; la riempie di forza, e di coraggio; e le ispira un timor filiale, ed un amor generoso.

Bastar ancora dovrebbe ciò, che or ora ho citato di San Giovanni della Croce, per dimostrare, che non ha egli mai ammesso un atto di amore prodotto una sola volta, e che di poi duri senza interruzione; imperocchè egli dice in formali termini, che nel grado più alto di amore, non solamente vi scappa dell'interruzione; ma di più, che que' che giungono a questo stato se ne ritirano immantinente. Nulladimeno, per una persuasione maggiore, ecco la testimonianza di Monsignor Bossuet; il quale nell' erudita sua instruzione sopra gli stati di Orazione, oppone ne' termini seguenti, alla pretesa perpetua *passività* de' Quietisti l'autorità del S. P. Giovanni della Croce.

„ Alieni dal riconoscere in ogni stato u„ na perpetua *passività*, non la riconoscono „ i Mistici Ortodossi neppur continua, ed „ universale nel tempo dell'Orazione. Mercè che, di primo tratto, il Beato Giovanni della Croce rivolge non solamente le „ immagini, e *le notizie particolari*, com' „ ei le dinomina, ma altresì *le viste, le considerazioni, e le meditazioni amorose*, anche in tempo dell' Orazione, in favore „ dell'Umanità di Gesù Cristo. Secondo il „ Dottore medesimo, non solamente dee l' „ anima patire, e lasciarsi menare a Dio, „ il qual la muove in quest' Orazione, ma „ sonovi, in oltre, delle cose, *ch' ella proccurar dee di fare per parte sua*: il che dinota un'azione più deliberata, *e in cui* „ *pure la deggiono ajutare i Direttori*. Quest' „ azione è quella *di distaccarsi; ch' è ciò*, „ *dic' egli, che dal canto vostro far dovete* „ *voi*. Non così ci dicea quella, che ripete „ ad ogn'istante, che si ha da supprimere „ ogni sforzo, e non esercitar verso Dio se „ non un semplice *lasciar fare*: ma questi, „ pel contrario, c'insegna ciò, che far dobbiamo *per parte nostra;* qual cura ci dobbiamo prendere; e in che sia di mestieri di „ sforzare l'anima: e tutto questo non si dice già pe' principianti, ma per gli stati „ più sublimi. In questo stato più sublime è „ sollevata l'anima al maritaggio celeste; „ ma ivi, vi ha da una parte, e dall'altra, „ tanto dalla parte dello Sposo celeste, quanto dalla parte della Sposa, *una tradizione*, „ *una consegnazione volontaria*, da lui appellata (giacchè si ha da dire il suo termine) „ *la consegnazione matrimoniale*, uguale dall'una, e dall'altra parte, come quella di „ uno Sposo, e di una Sposa; dandosi l'anima a Dio dal pari attivamente, *sì liberamente come Iddio dassi a lei*; essendochè solleva Iddio l'azione del libero arbitrio al suo più alto punto, per farsi scegliere perfettamente. Quest' è, che voleasi „ spiegare da San Clemente Alessandrino, „ dicendo, che *l' uomo predestina Dio, come* „ *Dio predestina l' uomo*. Il libero arbitrio, „ dunque, si esercita in tutta la sua estensione, l'anima si eccita da per se, parla alle „ sue passioni, che poteano disturbarla, *e le* „ *priega di lasciarla in riposo*: e che altra cosa è egli questa, ch' eccitarci noi medesimi a tenerle a freno? lo dice in formali „ termini il Beato Giovanni della Croce: „ L'anima, continua questo Santo Religioso, ci dà tutti sì fatti muovimenti per u„ na dilicata riflessione sopra il suo stato, „ perchè *vedendosi arricchita di tanti preziosi*

Dddd *doni*,

[1] *Isai.* 40. 31. [2] *Salm.* 36. 4.

„ *doni, desidera di mantenersi in sicurezza;*
„ nel che i novelli Mistici la troverebbo-
„ no assai interessata. In tali desiderj, fa el-
„ l'a Dio ogni sorta di orazioni; l' ultima
„ delle quali si è: *Fate in pezzi la tela di-*
„ *licata di questa vita, affinchè io possa amar-*
„ *vi fin da quest' ora, con quella pienezza,*
„ *e con quella sazietà, che son bramate dal-*
„ *l'anima mia, senza termine e senza fine:*
„ Ecco come l'anima riflette: ecco come si
„ muove l'anima anche nell'Orazione, ec.

Io ultimo questa materia con un passo dello stesso Santo Contemplativo; nel quale egli insegna, 1. che l'amore di Dio può essere perduto: 2. che coll'amore si ha l'obbligo di operare, e di patire. Le seguenti sono le propie sue parole tratte dalle sue massime spirituali: *Il tormento maggiore di un' anima, la qual ami, si è il timore di perderlo o di averlo perduto, e di non goderne quanto prima. Il mezzo di acquistare spirituali gran beni, è l'amare, l'operare, e il patire.*

Se de' falsi Mistici è proprietà lo sviare dalla pratica delle virtù, e l'insegnare, ch' esse divengono inutili a quell'anima, che da Dio è elevata alla contemplazione; asserir si può, che in un tal principio S. Giovanni della Croce è sì estremamente opposto, che per questo solo luogo dev' egli essere al coperto da qualunque menomo sospetto. In tutte le pagine de' suoi Scritti ei raccomanda l'esercizio di tutte le virtù, come l'unico mezzo per giugnere all'unione Divina, e per mantenervisi. Insegna formalmente, che per qualunque visione, o rivelazione, onde un'anima possa essere favorita, dev' ella risguardar tutto questo come inutile, se non sia adorna di tutte le virtù. Ma per rispondere più in particolare, addurrò alcuni di essi passi.

I. In proposito delle tre virtù Teologali, ei così ragiona nel libro secondo della Notte Oscura, cap. 21. n. 143. „ Allorchè l'a-
„ nima è tocca dell'amore di Gesù Cristo,
„ e vuole attraersi la dilui benevolenza, co-
„ sì si maschera per uscire della sua casa;
„ per sottrarsi dalla vista de' suoi nemici,
„ che sono il mondo, la carne, e il demo-
„ nio; per palesare il suo amore al suo Di-
„ letto; e per meritare l' amore reciproco
„ del suo Sposo. Secondo questo progetto,
„ il vestito, ch'è usato da lei, ha tre colo-
„ ri differenti: il bianco, il verde, e il ros-
„ so, che sono i simboli delle tre Teologali
„ virtù, la Fede, la Speranza, e la Carità.
„ Le procacciano queste virtù la buona
„ grazia di nostro Signore, e la riparano
„ dagli assalimenti de' suoi avversarj.

„ Di fatto è la Fede una spezie di
„ vestimento interiore di una sì fina can-
„ didezza, che l'intelletto non ha la vista,
„ quanto basti acuta per vederla, e per so-
„ stenere il suo chiarore. Quindi qualora l'
„ anima n'è ricoperta, non può lo spirito
„ maligno nè vederla, nè attaccarla. E
„ perciò ci avverte S. Pietro di opporgli lo
„ scudo della Fede per ributtare i suoi at-
„ tacchi. [1] *Resistetegli*, ci dic' egli, *tenen-*
„ *dovi fermi nella Fede*. Quanto all'unio-
„ ne di Dio: non ha l'anima cosa più op-
„ portuna della Fede per arrivarvi. Ella
„ è il principio, e il fondamento delle al-
„ tre virtù, *poich' è impossibile, che si piac-*
„ *cia a Dio senza lei*. Ma quando l'anima
„ n'è rivestita, ella gli piace a un segno,
„ che, come parla Osea, [2] ei la sposa, e
„ le accorda l'unione spirituale della Mae-
„ stà Divina.

„ Aggiugne l'anima a questa Fede la
„ Speranza, ch'è rappresentata dal colore
„ verde. Ella se ne cuopre per difendersi
„ dal mondo suo secondo avversario. Per
„ modo la incoraggia questa virtù, e la
„ porta alla ricerca dell'Eterna Vita con
„ tanta vivacità, che tutto l' Univer-
„ so sembrale una pura inezia di niun va-
„ lore in confronto di quanto è sperato
„ da lei. Sotto questo vestimento ella si
„ guarentisce dalle attrattive, e dalle insi-
„ die del mondo; il che fa dire a S. Pao-
„ lo [3], che *la speranza della salute è un*
„ *elmo*. In effetto; siccome l'elmo ci cuo-
„ pre di tal maniera il capo, che non ri-
„ mane se non qualche picciola apertura
„ per dirigerci; così la speranza cuopre
„ talmente i sensi, che sono come il ca-
„ po dell'anima, che lasciavi qualche so-
„ la picciola apertura, per cui gli occhj
„ dello spirito risguardano le cose di lassù,
„ senza veder quelle di quaggiù.

„ A' primi due colori unisce l'anima il
„ rosso per significare la Carità, che la gui-
„ da a una perfezione sì eminente, e le
„ comunica una bellezza sì rara, ch' ella
„ può dire, *io son nera, ma sono bella ec.*
„ Non solamente protegge questa Carità
„ l'anima, e la nasconde alla carne, ch'è
„ il suo nemico terzo, ma dà eziandio for-
„ za alle altre virtù per difenderla; e av-
ve-

[1] *Heb.* 11. 6. [2] *Osea* 2. [3] 1. *Thess.* 5. 8.

„ venentezza per piacere allo Sposo Divino; essendochè, senza di lei, al Signore non piace veruna virtù.

„ Queste tre virtù dispongono l'anima „ all'unione perfetta di Dio, secondo la „ memoria, l'intelletto, e la volontà. La „ Fede prepara l'intelletto ad unirsi alla „ Divina Sapienza, spogliandolo de' lumi „ suoi naturali. La Speranza priva la memoria di quanto ella possiede, sperar facendole ciò, ch'ella non ha, e la fa appigliarsi a Dio, il qual solo può rendere paghe le sue espettazioni. La Carità purifica la volontà da tutt' i di lei „ affetti per le creature, e l'unisce a Dio „ co' vincoli dell'amore.

II. In proposito della mortificazione, spiegasi egli in questi sensi nel libro secondo, capitolo settimo della Salita del Monte Carmelo.[1] „ chi mai esprimer potrebbe fino a qual rigore voglia Iddio, „ che noi esercitiamo la mortificazione! „ [2] *Chiunque vorrà salvar la sua anima la* „ *perderà*, dice il Figliuolo di Dio in S. „ Matteo: *e chiunque per me, perderà l'* „ *anima sua, la salverà*. Cioè dire; colui, „ che per amore di Gesù Cristo, rinunzierà ad ogni sorta di soddisfazioni, e „ abbraccierà quel più, ch'è conforme alla Croce del Salvatore; o, come parla „ S. Giovanni, che odierà la sua anima, „ renderalla salva. Quest'è che da esso Divin Maestro fu insegnato a due suoi Discepoli, i quali lo pregavano di fargli „ sedere, l'uno alla sua destra, l'altro alla „ sua sinistra. Anzichè accontentare la loro ambizione, ei presentò loro il Calice: ch'essere dovea bevuto da lui medesimo, per far loro capire, che per andar a Dio, son più sicure, e più preziose le tribolazioni, di quella gioja, e „ di quelle dolcezze, ch'essi gli domandavano.

„ Ora consiste questo Calice in morire alla natura, e in ricercare la penitenza, per „ calcare la strada del Vangelo. Quest'è il „ bastone su cui appoggiarsi per camminar con fermezza, coll'oggetto di esperimentare ciò, ch'è detto dal Salvadore, „ [3] *il suo giogo è soave, ed è leggiero il suo* „ *peso*; cioè, ch'è leggiera la sua Croce. „ Imperocchè se taluno fossesi determinato, „ con molto coraggio, a portare la Croce „ di Gesù Cristo; e vale a dire, a patire per „ Iddio ogni maniera di pene, senza verun „ rispetto per se medesimo, rinverrebbe nelle sofferenze una soda nutritura dello spirito, e una vera dolcezza, quantunque „ non voless' egli appigliarvisi.

A questo passo puossi aggiugnere la quì pressso massima del Santo stesso che di continuo era da lui ripetuta a' suo Discepoli, e che noi leggiamo in diversi luoghi delle sue Opere: *Se qualcuno*, ei ci dice, *volesse ispirarvi una dottrina larga, non gli prestate credenza, quando anche la confermasse con miracoli. Tenetevi sempre alle massime, e nelle vie della penitenza più austera, e camminerete pel sentiero più sicuro*.

III. Quanto all'umiltà, ei si spiega in questi termini nel lib. 2. della Salita del Monte Carmelo, cap. 26. n. 106. „ Il mezzo più „ eccellente, che abbiamo per ricevere tali „ conoscenze, e sì fatti Divini impulsi, è l' „ umiltà, e la risoluzione di soffrire la privazione di questi doni per l'amore di Dio, „ con una rassegnazione perfetta alla Divina sua volontà.

„ Ha fatta Gesù Cristo la sua più grand' „ Opera, ch'è la riconciliazione degli uomini con suo Padre, nel maggiore suo annichilamento. Fa pur Iddio l'opera sua „ maggiore nell'anime, la qual è di unirsi „ ad esse, allorch'esse sono più annichilate „ in se medesime, e innanzi agli uomini. Ivi cap. 7. n. 44.

„ Occultar dobbiamo le nostre buon'opere non solamente agli uomini, ma altresì a noi medesimi, non prendendovi gusto veruno, nè compiacenza, e non facendone veruna stima. Ivi c. 28. n. 215. La vera contemplazione si è quella, che sale, „ e tutt'insieme discende; mercè che la perfezione consiste nell'amore di Dio, e nel „ vilipendio di noi medesimi. Lib. 2. della „ Notte Oscura, c. 8. n. 84.

In fine, se il carrattere de' Quietisti si è il non lodare comunemenre se non le orazioni estraordinarie, l'applicarvi la perfezione, e la santità, e l'attraervi chiunque senza veruno discernimento, si ha da confessare, che San Giovanni della Croce lor è onninamente contrario; essendochè ha impiegata questo gran Maestro della vita spirituale la maggior parte del secondo libro della Salita del Monte Carmelo in combattere cotal sentimento, e in recare compenso a quegli abusi, che, per mezzo di questa dottrina, si erano introdotti in alcuni Monisterj del suo Ordine, come lo dimostrammo nella sua Vita

Dddd 2 alla

[1] *num.* 43. [2] *Matt.* 25. 16. [3] *Matt.* 11. 30.

alla pag. 54. 55. 152. Serviranno altresì i passi seguenti, e basterranno per disingannare coloro, che desserſi a credere, che questo saggio Dottore fosse caduto in quest'errore.

„ Si ha d'aver di continuo davanti agli „ occhi questi due principj. 1. Ben per„ suadersi, che la virtù non è contenuta in „ questi sentimenti divini, per quanto sien „ essi sublimi, nè in altra veruna cosa so„ migliante; all'opposito, ella ritrovasi piut„ tosto nel profondo dispregio di noi stes„ si, e delle buone nostre qualità; e nel „ piacere, che pigliamo in vedere sì fat„ ti soprannaturali doni nel nostro prossimo. 2. Scolpire nel nostro cuore que„ sta verità; cioè, che tutte le visioni, „ le rivelazioni tutte, e tutto ciò, che pos„ siam rappresentarci di più sublime in „ tal materia, non è di un sì gran valo„ re, quanto l'atto menomo di umiltà, „ che proceda dalla carità; la quale por„ ta un uomo a non pregiare mai i suoi „ vantaggj, a non cercare i suoi interessi, „ a non pensare male di chi che sia se non „ di se medesimo, a non attribuirsi bene „ veruno, ed a credere, che tutti gli al„ tri sieno buoni. Lib. 3. *della Salita del* „ *Monte Carmelo*, cap. 8. n. 157.

„ Qualunque cosa, che intendessimo so„ prannaturalmente, non dobbiamo rice„ verla se non in quanto ella è conforme „ alla Legge Evangelica: e avendo pure „ la ragion naturale, e l'evangelica Leg„ ge per diriggerci, non è bene, che vo„ gliasi sapere le cose, per via soprannaturale. Lib. 2. cap. 21. n. 85.

„ Iddio più stima in voi, che vi portia„ te a soffrire, per suo amore, le disgra„ zie, gli affronti, le infermità, le ari„ dità, e le altre somiglianti cose, che „ tutte le visioni, le rivelazioni, i rac„ coglimenti, e gli altri favori, che aver poteste: *nelle sue sentenze*.

Da tutto ciò, che abbiam testè rapportato della dottrina di San Giovanni della Croce io deduco quest'argomento, che sembrami senza replica. Insegna egli una dottrina totalmente opposta a quella de' falsi Mistici cogniti sotto il nome di *Quietisti*, che insegna nelle sue Opere. 1. Che a qualunque eminente grado di contemplazione, che siam pervenuti, non si ha mai da separare l'Umanità sacrosanta di Gesù Cristo, nè gli attributi Divini, nè le tre Persone dell'adorabile Trinità. 2. Che si ha d'attestare al Signore la nostra gratitudine per le grazie, che riceviamo dalla sua bontà; e da invigilare sopra il propio nostro procedere, per costituirci meritevoli, per mezzo della pratica delle buon'opere, del Cielo, a cui aspirar dobbiamo incessantemente. 3. Che di frequente dobbiam rinnovellarci agli occhi di Dio, e faticare con efficacia per crescere di continuo in amore. 4. Che si ha d'andar a Dio per mezzo della Fede, della Speranza, della Carità, della mortificazione, e dell'umiltà. 5. Che anzichè confidarci nelle orazioni straordinarie, nelle visioni, nelle rivelazioni, dobbiam, pel contrario, fra tali favori camminar con timore, perch'essi non distruggano quegli umili sentimenti, che aver dobbiamo di noi medesimi; mercè che non saranno le orazioni sublimi quelle, che ci renderanno Santi, bensì la pratica delle buon'opere conformemente alla Legge Evangelica. Ora, per tutte le autorità, che ho citate di San Giovanni della Croce, ho fatto vedere, che questo santuomo insegna costantemente questi cinque particolari principj: dunque egli è cosa incontrastabile, che la sua Dottrina è realmente opposta agli errori de' Quietisti; e ch'essere dee ricevuta quale Dottrina onninamente santa, e conforme alla vera Mistica Teologia.

Non niego, che, per l'addietro, non si sieno obbiettati più passi di esso Santo per far vedere, ch'ei parea cadere negl'inconvenienti stessi degli Spirituali falsi: ma siccome nelle osservazioni, che leggonsi all'ultimo delle sue Opere, [1] tutte queste obbiezioni sono state confutate sofficientemente, così non mi tratterò di vantaggio a rispondervi. Con tutto ciò, per un'intelligenza maggiore di tali espressioni differenti, io quì aggiugnerò una riflessione, la qual basterà per togliere tutti quegli scrupoli, che tuttavia potesser elle formare nella mente di coloro, che non fossero in istato di ben comprenderle, per difetto di non essere, quanto è d'uopo, versati in queste sorte di materie.

Le obbiezioni tutte contra la Dottrina di San Giovanni della Croce ridursi possono a due cose. I. Sembra favorire quest'Autore lo stato passivo de' Quietisti, qualora insegna, che nella contemplazione l'anima è spoglia d'ogn'immagine sensibile; ch'è assorta in

[1] *Nell'Edizioni anteriori*.

in Dio, senz'avere veruna idea distinta de' di lui attributi, o della sacrosanta Umanità di Gesù Cristo; e che in questo caso, truovandosi prive le sue potenze delle loro operazioni, non ha ella da praticare sforzo veruno per operare si bene semplicemente abbandonarsi alla direzion del Signore.

II. Che lo stato di pruove, d'insensibilità, di tenebre, e di nudità, in cui ci troviam ridotti allorchè passiamo per la notte oscura, è uno stato da preferirsi a quello di fervore, e di lume; il che è contrario alla testimonianza di Gesù Cristo, il qual ci assicura, che colui, che il siegue, non cammina nelle tenebre; e il che par ricadere nello stato di riposo e di abbandonamento cotanto vantato da' Quietisti.

Per rispondere a queste due obbiezioni, fa di mestieri, che quì spieghisi ciò, che vuol dirsi dal S. P. Giovanni della Croce con tali maniere di espresioni. Tutto ciò, che nell'obbiezione prima è preteso da esso Santo si è, che l'anima, in cert'istanti di contemplazione, è assorta in Dio senza riflessione, senza veruna idea sensibile: le sue potenze allora pajono tutte legate; quella, che mostra di operare è la sola volontà, mercè ch'ell'ama; e allora puossi dire, che l'anima è passiva, come parlano gli Spirituati veri, in un senso assai opposto a quello de' Mistici falsi. Vero è, che in quegl'instanti sì preziosi, e sì dolci, non dee, nè può l'anima moltiplicare i suoi atti, o raziocinare; poichè quando Iddio parla in questo vivo, intimo, efficace modo; che fa sentire, ch'egli è lui che parla, non si ha se non d'ascoltarlo in silenzio. Ma di uno stato tale non fa San Giovanni della Croce uno stato stabile, e permanente come i falsi Mistici? vuol egli, pel contrario, che passati, che sieno questi dolci istanti, si ritorni alla meditazione, e a quella particolarmente, che ha per oggetto i misterj della Croce. Ecco le propie sue parole: [1] *Egli è cosa fuor di dubbio, che non si ha mai da ommettere la pratica della meditazione, se non allor quando non si può più servirsene: cioè dire, quando Iddio ne trattiene il corso pel mezzo della purgazione de' sensi, e della contemplazione perfetta, onde l'anima è prevenuta. In ogni altro tempo, e in ogni altro incontro, quest'ajuto è necessario all'anima, specialmente la meditazione della Vita, e della Passione di Gesù Cristo.* Quindi secondo la Dottrina del nostro Santo, è gettata l'anima in queste sospensioni, in quest'impedimenti, o in queste impotenze Divine, o per via di purgazione, o per una sublimissima contemplazione: vi è ella, cioè, gettata, o per un'abbondanza di grazie, come ne' rapimenti, e nell'estasi, o per maniera di pruova, e di sottrazione, allorchè il Signore ritira le sue consolazioni, e i suoi sostegni. Così esprimevasi Santa Teresa dicendo, [2] *che come l'allegrezza sospende le sue potenze, anche la tribulazione opera il medesimo effetto.*

Ecco, per quanto è capace un uomo debole di penetrare cotali misterj della natura, e della grazia, la ragione di quella spezie di oziosità, o come si parla, di quella *passività*, che in certi momenti può essere cagionata dalla contemplazione. Quando l'anima è al vivo colpita da un oggetto novello, grande, maraviglioso, si fissa di tutto un tratto in risguardandolo: mancano in contemplarlo, tutte le sue forze. Così Daniele, in una sua visione, rimase senza lena, e senza moto. Essendochè limitata è la capacità dell'anima; impadronendosene la potente operazione di Dio, e riempiendola tutta intera, gli oggetti allora esteriori quasi non formano veruna impressione; non solamente eziandio è assorto lo spirito, ma gli occhj se ne rimangono fissi, e il corpo immobile: questa maniera però di operare essendo come forzata, poco dura. Ben presto ritorna l'anima allo stato suo naturale; il qual è di passare da oggetto in oggetto, secondo la vivacità delle impressioni, ch'ella riceve successivamente.

Puossi, in oltre, asserire, che nelle differenti opposte espressioni abbia voluto S. Giovanni della Croce intendere quell'Orazione particolare, che da Santa Teresa fu detta *Orazione di quiete*; ma non ha da passar per mente, che sia questa un'orazione per modo passiva, che l'anima non operi null'affatto. Non ci è dubbio veruno, che i Santi non abbiano detto allo spesso, che per fare un'orazione perfetta, dovesse l'anima mettersi in un gran riposo, e che l'orazione medesima fosse il più soave riposo dell'anima. Anno eglino autorizzata una tal espressione con queste parole del Salmista: [3] *Vacate, & videte: cessate dall'operare, e considerate.* S. Gregorio, spiegando questo passo dell'Appocalisse: [4] *Si è fatto un silenzio nel Cielo*: intende per questo silenzio la quiete, di cui gode l'anima nell'orazione: *Allorchè si è,* dic'

[1] *Notte Oscura, lib.* 1. *c.* 10 *n.* 41. [2] *Sua Vita cap.* 20. [3] *Sal.* 45. [4] *Greg. Om.* 14. *in Ezech.*

dic'egli, *nella quiete dell'orazione, si fa nel Cielo silenzio:* e San Tomaso, imitando San Gregorio, dice: [1] *Egli è proprio della vita contemplativa il lasciare le azioni esteriori, e tenere l'anima in quiete:* Cosa indubitata, per altro, si è, che vi ha un' Orazione, che, per la sua soavità, può essere appellata Orazione di quiete: allor quando l'Anima, non essendo disturbata dalla rimembranza delle terrestri cose, nè frastornata da distrazioni, che sia forza di combattere; ed essendo come sopite tutte le sue passioni, ella gode di un riposo profondo. Quest'Orazione è dinominata Orazione di quiete, non perchè le potenze dell'anima sieno totalmente prive delle loro operazioni, ma perchè si sentono soavemente applicate, ed unite in un riposo medesimo, e in una medesima tranquillità, senz'aver bisogno di dividersi per discacciare le distrazioni. Per meglio ciò intendere si ha da osservare, che l'orazione di quiete può essere presa in tre maniere.

I. Quando i Padri anno ragionato dell'Orazione di riposo, e di quiete, ci anno voluto far capire, che per fare l'Orazione bene, dee l'anima metterfi in un gran riposo, coll'allontanamento dalle cure tutte, e da tutti gl'imbarazzi del Mondo; mercè che le cure superchie, ed inutili, dividono il cuore, e riempiono lo spirito delle idee, e delle fantasme delle cose della terra; e nel progresso sono la sorgente di un' infinità di distrazioni nell'Orazione. La vita contemplativa è chiamata da'Santi, [2] dice San Tomaso *otium*, che significa non solamente riposo, e tranquillità, ma un agio, che rendeci padroni di tutto il nostro tempo, per unicamente impiegarlo nelle operazioni dello spirito.

In effetto, sarebb'egli possibile, che uno spirito distratto dagli oggetti della terra, da inutili cure, da occupazioni, che al suo stato non convengono, che intaccano la coscienza, e caricano l'anima d'imperfezioni; o da eccessive applicazioni agli affari, e agl'impieghi, che gli son propj, per quanto buoni, e lodevoli, ch'essi sieno: uno spirito di continuo operoso, e di continuo agitato, arrecare possa quell'attenzione tutta, ch'è necessaria per fare una perfetta Orazione? Quest'è, che cagiona, che in un' infinità di persone pie, d'ogni condizione, consumisi tutto il tempo dell'Orazione in combattere le distrazioni, e in richiamare l'attenzione, perchè vi si apporta una mente carica di tutte le cure proprie, e di tutt'i proprj affari.

II. Non solamente lo stato di una vita contemplativa preso in generale è uno stato di riposo; ma vi ha un' Orazione particolare, che, per la sua soavità, può essere dinominata un'Orazione di riposo: e quest'è il secondo senso, in cui i Padri anno voluto ragionare del riposo, e della quiete dell'Orazione. Di quest'Orazione tratta Santa Teresa, nel quattordicesimo capitolo della sua Vita, nel quarantesimo primo della strada di perfezione, e nella quarta dimora del Castello dell'anima. Chiunque non ne ha scritto con tanta nettezza, perch'essendo pochi que', che ne abbiano avuta l'esperienza, avuta non anno la stessa facilità di spiegarsene. L'Orazione, ond'ella parla, è totalmente soprannaturale; nè può avervi parte l'umana industria, comunicandola il Signore a chi più gli piace. Ma siccome si dà un'Orazione di riposo, e di quiete puramente acquistata coll'ajuto della grazia, e può quest'Orazione essere rassomigliante a quella, ch'è infusa, e straordinaria, come gli atti delle virtù morali e di acquisto, assai rassomigliano agli atti delle soprannaturali virtù; così è necessario, che si spieghi in ch'ella consista, e in qual modo deggia essere praticata.

Si ha da supporre, che nel fondo del suo essere abbia l'anima un' inclinazione violentissima di portarsi a Dio; ma dopo il peccato di Adamo non può quest' immagine di Dio stare un momento dinanzi al suo originale, qualor trattisi di far orazione, senza usare di gran violenze. Due funesti principj cagionano in noi questa difficoltà; la ribellione delle nostre passioni, e la sregolatezza della nostra immaginativa. Da esse due deplorabili sorgenti deriva la pena, che risentiamo quando dobbiamo applicarci all'Orazione. Ma allorchè, per via di un assai lungo esercizio, ha un'anima moderate le sue passioni; ha posti limiti a'suoi desiderj; ha rivolto tutto il suo cuore a Dio, non altro ama, che lui; non altro teme se non di dispiacergli; non è mesta se non per averlo offeso: in fine, allorchè accostumata l'anima a mortificarsi, partecipa di qualche cosa di quell'imperio, che avea l'uomo nello *stato* d'innocenza, l'Orazione divien dolcissima, e l'

[1] 2. 2. *quest.* 180. *A.* 1. [2] *in* 3. *D.* 35. *q.* 1. *A.* 2.

l'anima vi si applica con un estremo piacere.

Non è, dunque, la contemplazione un' oziosità delle potenze addormentate, non è una sospensione totale di operazioni: non è un inutile, e forzato riposo, come i novelli Mistici anno voluto persuaderlo. Assai meno ella consiste in quell'abbandonamento a tutt' i pensieri, che si affacciano, e ch'è permesso di ricevere, senza praticare violenza veruna per discacciarli. Imperocchè se correci l'obbligo di domandare ogni giorno al Signore di non permettere, che incorriamo nella tentazione; se sfuggir dobbiamo tutti i pericoli, che da noi son preveduti di offenderlo, possiam noi comportare quella distrazion di pensieri, che di continuo può gettarci nelle tentazioni più gagliarde, e precipitarci ne' maggiori misfatti? Ma una tale contemplazione consiste in questo, che tutte le potenze dell'anima si ritrovano in un gran riposo; e la sua volontà è come schiava, e intimamente unita a Dio; cosicchè se ha ella qualche pena, l'ha di dover ripigliare la sua libertà, e la sua maniera ordinaria di operare, nel che più ella non godrà di questa calma. Si ha però da notare, che questa volontà non è schiava, che per un eccesso di amore, e per l'azione Divina, che la fa operare: con ciò sia che opera Iddio nell'anime, affinch'elle oprino secondo la sua operazione, non già perchè non operino, e se ne rimangano oziose: quindi la volontà è mossa, e tutt'insieme si muove.

III. In un altro modo può essere intesa l'Orazione di quiete; in supponendo, ch'è l'intelletto quello, ch'è schiavo; non già, che deggiasi privarlo di qualunque operazione; si bene solamente, perch'egli è imbrogliato dalla moltitudine de' raziocinj, e dal contrasto, che, d'ordinario, è apportato dallo spirito a discacciarli, ed a penetrarli a fondo. Perciò, in questa spezie di Orazione, meditato, che si abbia sopra un suggetto, tratteniamo l'attività del nostro spirito, e rilasciamo la libertà alla volontà di produrre i suoi atti; mercè che tutto il merito dell'Orazione procede dagli atti della volontà. A questa potenza, e per l'amor del Signore, si ha da ridurre l'Orazione: essendochè l'unione dell'anima con Dio, è il fine dell'Orazione; nè può farsi quest'unione se non per l'amore. Cercare di conoscere Dio per contentarsi di conoscerlo, egli è la specolazione di un Filosofo: ma desiderar di conoscerlo per amarlo, egli è la contemplazione di un'anima fedele.

Per apprendere, dunque, le Divine cose, non si ha tanto bisogno della conoscenza, quanto dell'amore. Dopo tutt'i raziocinj, e tutte le specolazioni, la più importante parte dell'Orazione sono gli ardori della volontà: quivi si ha da riferire tutto; e senza gli affetti della volontà, tutto il resto diviene inutile. E perciò, quanto si è da noi testè osservato delle disposizioni all'Orazione, l'allontanamento dalle cose della terra, la solitudine, l'interiore raccoglimento, la contemplazione pure, ed il riposo dell'intelletto, che si riduce al semplice sguardo d'una verità; tutto questo insieme, per essere giovevole all'anima, si ha da riferire al solo amore, ha da finire, e consumarsi coll'amore.

Da tutto questo, dunque, si ha da conchiudere, che qualora S. Giovanni della Croce dice in varj luoghi delle sue Opere, che l'anima è spoglia d'ogni sensibile immagine; ch'è assorta in Dio; che le sue potenze son prive delle loro operazioni; ch'ella non dee praticare veruno sforzo per operare, bensì abbandonarsi semplicemente alla direzion del Signore: ei null'altra cosa intende per tutte tali espressioni, se non di significare ciò, che succede nell'Orazione di quiete, nel modo, che or ora abbiamo spiegato. L'anima allora è spoglia d'ogn'immagine sensibile, perch'essendo la sua immaginativa trattenuta, o l'intelletto si fissa nella contemplazione del suo oggetto, ovver opera la volontà sola, atti producendo di un amore eroico.

Rimanemi da rispondere alla parte seconda dell'obbiezione, la qual risguarda lo stato di pruove, e di tenebre; di cui ragiona questo Santo alla distesa ne' libri della Salita del Monte Carmelo, e in que' della Notte Oscura; affin di mostrare, che il Santo stesso non ha mai preteso, che l'insensibilità sia lo stato più perfetto dell'anima, e il più desiderabile. Ma perchè ha soddisfatto pienamente a questa difficoltà il Sig. di Chanteresme nel Tomo secondo del suo Trattato sopra l'Orazione, io mi contenterò di quì rapportare le parole di esso erudito Autore.

Vero è, che insegna il S. P. Giovanni del-

della Croce, che allor quando vuole Iddio attraere un'anima a un'eminente contemplazione, la fa passare per una doppia Notte: la prima delle quali è appellata da lui la notte de' sensi, e la notte dello spirito la seconda. Dic'egli, che nella prima di queste notti oscura Iddio tutta la chiarezza, ch' ell'avea, che secca la sorgente di tutta quell'acqua spirituale, che da lei attignevasi nel Signore; *che i sensi interiori immersi in questa notte se ne restano sì aridi, che non solamente non trovano nè sugo, nè gusto negli spirituali esercizj, ma v'incontrano disgusto ed amarezza*. Ei dice, che questa Notte soventemente è accompagnata da gran tentazioni d' impurità, e di bestemmia. Mette anche maggiori pene nella Notte seconda, che da lui è chiamata la Notte dello spirito. Ma non per tanto, fra la dottrina di questo Santo, e quella, che si si formerebbe sopra la falsa idea, che ad ogni altro stato preferisce l'insensibilità, vi ha delle differenze estreme.

I. Il S. P. Giovanni della Croce considera questa Notte come una via di purificazione, e di purgazione, e non come una via di perfezione. Secondo lui, il cammino si è questo, per cui si arriva all'unione con Dio, ma non è l'unione: e Iddio, secondo lui, non se ne serve se non per purificare l'anima da quei difetti, che la rendono indegna di essere a lui unita. Nè pur pretende per null'affatto esso Padre, che le anime desiderare deggiono di dimorarvi; ed è lontano assai dal consigliare loro di domandare al Signore, ch'ei le lasci per sempre in queste tenebre, in questa privazione di sentimento, e in queste tentazioni. Quindi la sua dottrina non ha niente di straordinario: con ciò sia ch'egli è vero, che quantunque le tentazioni sieno in se medesime cattive, di frequente, nulladimeno, prevalesene Iddio per purificare le anime; permettendo, da un canto, ch'elle ne siano agitate; e fortificandole, dall'altro canto, perchè lor ne provenga del giovamento.

II. Riconosce questo Santo, che queste tenebre, e queste tentazioni non vengono da Dio, bensì dall'uomo, e dalla propria sua debolezza: *L'anima*, egli dice, Not. Osc. l. 2. c. 10. n. 93. *non risente tali pene dalla parte della Divina Sapienza, poichè come scrive il Savio, tutti i beni mi son venuti con esso lei; ma dalla parte dell'imperfezione, che ha l'anima per ricevere, senza questa purgazione, il lume, la soavità, e il diletto*: Non tende dunque questa dottrina ad attribuire a Dio le tentazioni interiori, nè a confonderle co' mali puramente di pena, ch'egli opera da lui medesimo.

Quindi siegue, che S. Giovanni della Croce considerando queste privazioni, queste tenebre, queste aridità, e queste tentazioni, comechè purgative, come un effetto del peccato dell'uomo, non induce l'anime a riputarsi beate in questo stato nè ad abbandonarvisi, giacchè ciò sarebbe un' allontanarsi da quel fine a cui Iddio vuole, che l'uomo tenda, cioè ad unione perfetta con esso lui; imperocchè quest' unione è sempre interrotta dal tumulto delle passioni; laddove seguendo quest' immaginario principio, che tutti tali stati dell'anima non essendo Dio, ci deggion essere supremamente indifferenti, consister faremmo la nostra spiritualità in crederci del pari felici nelle più orribili tentazioni, che nella pace più perfetta.

Non è neppur entrato questo Santo nelle opinioni spaventevoli de' Quietisti, cioè, che le più orribili tentazioni, che possa pruovare un'anima, le deggiono esser preziose, e ch'ella le deve amare, perchè sono consecrate dalla volontà di Dio: e ben egli compreso avrebbe, che l'illusione di sì fatti pensamenti consiste in questo, che sotto il pretesto d'indurre gli uomini a si unire alla volontà di Dio come cagione degli avvenimenti, gli allontanano da quella conformità, ch'essi aver deggiono colla volontà del Signore, considerata come giustizia, e come legge eterna, la qual condanna ogni sregolatezza come contraria al primo suo ordine, e ci obbliga a gemere, e ad implorare la Divina misericordia, per esserne liberati.

Vero è, che permettendo Iddio queste tentazioni per punire gli uomini, lor corre l'obbligo di appruovare una tal permissione; ma insiemememente di odiare i disordini dell'anima, la qual attrae questa permissione; ed anche di odiare queste tentazioni, perch'esse, in se, sono cattive, e sregolate; nella guisa stessa, che siamo obbligati di adorare l'ordine di Dio, che permette i peccati degli uomini, ma nel tempo medesimo di odiare i peccati, e di cercarne il rimedio. Vero è altresì, che S. Giovanni della Croce, a' fervori, e alle consolazio-

zioni, che non di rado son pruovati nell' incominciamento della lor conversione dalle persone men avanzate, preferisce lo stato di aridità, e di tenebre, per cui pretend' egli, che Iddio guidi le anime alla contemplazione. Ma se gli preferisce allo stato de' principianti, non gli preferisce già alla contemplazione, e all' unione perfetta: all' opposito gli risguarda per pure disposizioni, che vi preparano l'anima da lungi, purificandola da' suoi difetti.

Di più: non preferisce questo Santo propiamente l'aridità al fervore; sì bene agli effetti del fervore gli effetti dell'aridità. Imperocchè considerando, da una parte, che lo stato de' principianti è mescolato di molte imperfezioni, che allo spesso gli fanno abusare delle grazie, che lor impartisce Iddio, e delle consolazioni ond' ei gli fa godere; e che, dall'altra parte, Iddio purifica l'anima per via delle tentazioni, e delle aridità, da quel compiacimento, ch'ella risentiva in se medesima, e le insegna a meglio conoscersi; comechè, in questo stato secondo, gl' impulsi della grazia sien minori; perchè, nulladimeno, vi ha men d'imperfezione, ei lo preferisce al primo, dove, forse, vi ha impulso maggiore di grazia, ma dove pure vi ha più d'imperfezione, e d'impurità di cuore.

III. Conviene por mente, che quantunque S. Giovanni della Croce dinomini lo stato dell'anima, da lui descritto in questa doppia notte, uno stato di aridità, e di tenebre, vi attribuisce, nulladimeno, molto lume, e molta carità: il che fa, ch'ei distingua estremamente queste tenebre, e queste aridità, da quelle, in cui si truovano le genti del mondo, e le persone imperfette; dalle quali ritira Iddio la sua grazia in gastigo della pusillanimità loro, e del loro orgoglio: con ciò sia che tenebre son queste, che fanno, che l'anima [1] *non rinvenga gusto veruno in tutte le creature*: il che fa vedere, ch'ella ne conosce la vanità, ed il nulla, ch'ell'ama, e cerca nel fondo del cuore il Bene increato.

Tenebre son queste unite a una santa inquietudine di non oprar quanto basti per Iddio; e nelle quali siam persuasi, che non lo serviamo. Ora dinota questa pena, che si desidera di servirlo senza ripartimento, e senza divisione. Ella è un'aridità accompagnata da forza, e da coraggio nel servigio del Signore; il che dimostra, ch'ella è scortata da un lume assai vivo, comechè non sensibile; il qual fa vedere all'anima l'eccellenza di Dio, e quanto ei meriti di essere preferito alle creature; e ch'ella contiene in sè un amore di questo lume, che operare fa l'anima con forza, secondo la verità conosciuta da lei. Tenebre, in fine, e aridità son queste, [2] *dove l'anima è spogliata della compiacenza, ch'ell'aveva in se medesima, e dov'ella tratta il Signore rispettosamente*. Cioè dire, che queste son tenebre luminose, e più luminose de' primi lumi, poichè vi si conosce meglio e la grandezza di Dio, e le miserie dell'uomo, quantunque l'immaginativa, non avendovi punto di parte, siavi più distratta, e men raccolta.

Le qualità son queste, che da questo Santo sono attribuite alla prima sorta di tenebre, ch'egli chiama *notte de' sensi*. Che se volessimo eziandio raccogliere tutto ciò, ch'è detto da lui della notte seconda, ch' è *la notte dello spirito*, ci truoveremmo molto avventurati, se illuminati vi fossimo come quelle anime, ch'ei colloca in queste seconde tenebre! Ei dice, [3] *che l'anima vi è immersa profondamente nella conoscenza, e nel sentimento de' suoi mali, e delle sue miserie: ch'ella si sente sì miserabile, che le pare, che Iddio sia contra di lei, e la ributti: che la contezza, ch'ella ha della Maestà di Dio, produce in lei un vacuo profondo, un estremo sentimento della sua miseria, e della sua povertà*. A questo modo, lontano assai, ch'ella sia insensibile in questo stato, dic'egli, *che talvolta ella è tocca sì al vivo, che la violenza de' suoi sentimenti sarebbe capace di farla morire*.

Fan vedere tutte quest' espressioni, che lo stato descritto da questo Santo, non è una privazion totale di lume, e di sentimento; ma un cangiamento di sentimento, e di lume; sostituendo Iddio certi lumi, e certi sentimenti, che la umiliano, a' sentimenti più teneri, a' lumi più soavi, ch'ell'avea per l'innanzi. Di maniera che, il preferire questo stato al primo, non è già un preferire le tenebre al lume, nè al fervore l'insensibilità; ma egli è un preferire i lumi che umiliano, a' lumi che confortano; e i sentimenti della sua miseria, a' sentimenti, che delle Divine grazie ha l'anima. Il che non impedisce, che uno stato, il qual comprendesse tutt' insieme questi sentimenti, e tutti questi lumi, da preferirsi non

[1] *Not. Osc. lib.* 1. *c.* 9. [2] *ivi cap.* 12. [3] *Not. Osc. lib.* 2. *c.* 5. *n.* 76.

non fosse a que', che ne contengono una sola parte; e quest'è propiamente quello a cui il Signore ci chiama, e dove tendere dobbiamo co' nostri desiderj.

Da tutto ciò, che abbiamo spiegato fino al presente, si ha da conchiudere, che la Dottrina di San Giovanni della Croce non solamente è immune da qualunque illusione; ma in oltre, ch'ella è assai adattata per combattere gli errori de' Mistici falsi; e per guidare un'anima nelle vie della Sapienza, pel più accorciato, e più sicuro sentiero.

IL FINE.

IN-

INDICE
DE' LIBRI, CAPITOLI E PARAGRAFI
COMPRESI IN QUESTE OPERE.

SALITA DEL MONTE CARMELO.

LIBRO PRIMO.

LIBRO SECONDO,

LIBRO TERZO,

In cui si tratta della purgazione e notte attiva della memoria e volontà; e s'insegna come deve l'Anima circa gli atti di queste due potenze portarsi, perchè venga ad unirsi con Dio. 117

NOTTE OSCURA DELL'ANIMA.

LIBRO PRIMO.

LIBRO SECONDO.

Si

CANTICO SPIRITUALE FRA L'ANIMA E CRISTO SUO SPOSO.

PROLOGO. 259

LA

LA FIAMMA D'AMOR VIVA,

E dichiarazione delle Stanze, che trattano della più intima Unione e Trasformazione dell'Anima con Dio.

PROLOGO. 386

STANZE.

INSTRUZIONE E CAUTELE,

Che necessariamente deve dinanzi agli occhi tenere chi vorrà essere vero Religioso, ed in breve ad un alta perfezione arrivare. 437

AVVISI E SENTENZE SPIRITUALI.

LETTERE SPIRITUALI,

Scritte a diverse Persone. 467

DIVOTE POESIE.

TRATTATO DELLE SPINE DELLO SPIRITO

Diviso in otto Colloquj tra Gesù Cristo Sposo, e l'Anima Sposa. 513

Quin-

DISSERTAZIONE SOPRA LA TEOLOGIA MISTICA.

Il Fine dell'Indice de' Libri e Capitoli.

IN-

INDICE
DE' LUOGHI
DELLA SACRA SCRITTURA,
Dichiarati in senso mistico in queste Opere Spirituali.

GENESIS.

EXODUS.

LEVITICUS.

NUMERI.

DEUTERONOMIUM.

JOSUE.

JUDICES.

LIBER I. REGUM.

Di-

LIBER II. REGUM.

LIBER III. REGUM.

LIBER IV. REGUM.

LIBER I. PARALIPOMENON.

LIBER II. PARALIPOMENON.

T O B I A S.

J U D I T H.

E S T H E R.

J O B.

Qui

PSALMI.

SAPIENTIÆ.

ECCLESIASTICUS.

ISAIAS.

JEREMIAS.

Si

ACTA APOSTOLORUM.

EPISTOLA AD ROMANOS.

PRIMA AD CORINTHIOS.

II. AD CORINTHIOS.

AD GALATAS.

AD EPHESIOS.

AD PHILIPPENSES.

AD COLOSSENSES.

vi-

Fine dell'Indice de' Luoghi della Sacra Scrittura.

INDICE GENERALE
DI TUTTE
LE MATERIE NOTABILI
DI QUESTE OPERE.

AMOR INFIAMMATO DI DIO.

AMOR DI DIO PIAGATO.

AMORE UNITIVO DI DIO.

AMORE PERFETTO DI DIO.

con

AMORE TRASFORMATIVO.

ANGELO.

ANNICHILAMENTO.

ANIMA.

ANSIETA'.

APPETITI.

APPRENSIONI.

ARIDITA'.

ATTI.

AVARIZIA SPIRITUALE.

AVARI.

AVVERSITA'.

BEATITUDINE.

BELLEZZA.

BENI.

CARITA'.

CARNE.

CECITA'.

CELLA VINARIA.

gue

CENTRO.

CIELO.

COLLO.

COMANDO.

COMUNICAZIONE DIVINA.

COMUNIONE.

CONCUPISCENZA.

CONFESSORI.

CONSIDERAZIONE.

CONTEMPLAZIONE CONTEMPLATIVA.

ra-

CORAGGIO.

CREATURE.

CRISTO.

Ben-

C R O C E.

D A N N O.

D E M O N I O.

D I F E T T I.

D I L E T T O.

D I M E N T I C A N Z A.

D I O.

Si

DIVOZIONE.

DOTTRINA.

GOLA SPIRITUALE.

GRAZIA SANTIFICANTE.

GRAZIE SOPRANNATURALI.

GUSTI SPIRITUALI.

IMMAGINI.

IMMAGINI SACRE.

IM-

LETTO.

LIBERALITA'.

LIBERTA'.

LUCE SOPRANNATURALE.

LUOGHI DIVOTI.

LUSSURIA SPIRITUALE.

MAESTRO SPIRITUALE.

MARIA MADRE DI DIO.

MATRIMONIO SPIRITUALE.

E

MEDITAZIONE.

MEMORIA.

MELANCONIA.

MEZZO.

MISTERJ.

MONDO.

Non

MORTE.

MORTIFICAZIONE.

NOTIZIE.

NOTTE OSCURA.

NOTTE OSCURA DEL SENSO.

NOTTE OSCURA DELLO SPIRITO.

Beni

Co-

Nel-

RIVELAZIONI DE' SECRETI.

SAPIENZA.

SCALA.

SCRITTURA DIVINA.

SENTIMENTO E SENSI.

SILENZIO INTERIORE.

SOLLECITUDINE.

SOLITUDINE.

SOPRANNATURALE.

SPERANZA.

SPIRITO SANTO.

SPIRITO.

SPIRITUALI.

SPOSALIZIO SPIRITUALE.

SPOSO.

STRADA.

SUPERBIA.

TENEBRE.

TIMORE DI DIO.

TOCCHI DIVINI.

TRAVAGLI.

TRAVESTIMENTO.

VERBO DIVINO.

VERITA'.

VIRTU'

VIRTU' TEOLOGALI.

VISIONI.

VITA.

VIZIO.

UMILTA'.

UMILTA' DEL N. S. P. GIOVANNI DELLA CROCE.

UNIONE DELL'ANIMA CON DIO.

l'A-

VOLONTA'.

VUOTAMENTO DELLO SPIRITO.

USSIGNUOLO.

ZELO.

Il Fine dell'Indice delle cose Notabili.